VERBUM CARO
Vol. 1 Novembre 1947 No 4

DÉVELOPPEMENT DU DOGME ET TRADITION

SELON LE CATHOLICISME MOYEN ET LA THÉOLOGIE RÉFORMÉE [1]

On peut se demander de prime abord s'il est possible de traiter un tel problème du point de vue protestant, autrement que selon le mode polémique, par opposition à la pensée catholique romaine. En effet, si nous avons notre conception de la tradition, et s'il n'est pas nécessaire de la faire trancher sur un fond de catholicisme, pour la définir, l'idée d'un développement dogmatique est étrangère à notre théologie orthodoxe et semble ne pouvoir être que réfutée par nous. Je dis bien notre théologie orthodoxe, car, dans la tendance libérale de notre pensée réformée, nous trouvons cette notion du développement. Toutefois les fondements de cette idée, dans le libéralisme protestant, n'ont rien de commun avec les racines métaphysiques du même concept dans le catholicisme. Le développement du dogme, dans la conception libérale, est une application de la dialectique hégélienne ou de l'évolution bergsonienne, au plan de la pensée religieuse. Chez Harnack et chez tous ses successeurs, nous retrouvons cette notion. L'application la plus connue, et la plus grossière également, de l'idée du développement dialectique est celle qui voit dans la théologie judaïsante de saint Pierre, la thèse, qui, dans son heurt avec l'antithèse paulinienne, donnera naissance à la synthèse protocatholique. Nous ne nous étendrons plus sur cette conception d'un développement hétérogène, puisque d'une part nous ne la partageons pas et que d'autre part elle n'est d'aucune utilité œcuménique, Rome l'ayant condamnée à travers le modernisme. Il s'agit en effet de tout autre chose que de l'application des catégories de l'évolution dialectique ou créatrice, lorsque le concile du Vatican, en reprenant une idée chère à saint Vincent de Lérins, nous indique le seul sens selon lequel toute croissance et tout progrès de l'intelligence, de la science et de la sagesse catholiques peuvent s'opérer. Il s'agit là d'un développement qui se veut homogène : la pensée catholique ne peut se développer que « selon sa nature seulement, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée » *(in suo dumtaxat*

[1] Conférence prononcée à Presinge (Genève) lors d'une rencontre œcuménique sur « La tradition », en septembre 1946, qui réunissait une vingtaine de prêtres, pasteurs et professeurs, catholiques et réformés.

genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia [1]).

Libéralisme et modernisme d'une part, catholicisme romain d'autre part ont donc leur conception du développement dogmatique. Le protestantisme orthodoxe ne peut que le nier, semble-t-il, puisque, pour lui, tout effort dogmatique ne se comprend que dans un retour à l'Ecriture, c'est-à-dire à la théologie apostolique du premier siècle. Même en admettant une traduction de cette théologie primitive en un langage approprié à notre temps, les théologiens protestants ne peuvent pas parler, semble-t-il, d'un développement proprement dit.

Notre exposé pourrait s'arrêter là, tout court, si nous n'étions désireux de voir le problème en son fond. Car une bonne méthode œcuménique exige qu'à travers les irréductibilités périphériques ou secondaires, nous discernions l'opposition de courants fondamentaux dont elles ne sont que les remous ou les ondes superficielles. Mais ce n'est pas seulement le désir d'aller à l'essentiel de nos oppositions qui va nous stimuler au cours de cet exposé ; cela serait déjà très utile, car on ne travaille bien pour l'unité que dans la pleine conscience des contre-pentes et des contre-courants, on ne prie bien pour l'unité que dans la pleine connaissance des victoires et des miracles à demander. Je suis sûr que plusieurs de nos frères catholiques se retrouveront en certaines de nos affirmations principales ; cependant un accord sur des points si importants nous semble chose tellement inespérée, nous avons tant été habitués à des oppositions catégoriques ou, ce qui est pire, à des ententes illusoires parce que sans profondeur, que je vais paraître manquer de foi dans les quelques remarques suivantes. Je crois nécessaire cependant à toute foi qui ne veut pas être illusion, un exorcisme qui touche au fond même de notre pensée et discerne nos démons, nos puissances et nos autorités, toujours à l'affût et prêtes à ressurgir, même après une union, si parfaite puisse-t-elle sembler. Je voudrais donc procéder au discernement de nos esprits respectifs principaux, à la lumière desquels il convient de toujours tempérer nos enthousiasmes unionistes et nuancer nos affirmations les plus accordées.

Nous ne pouvons être que sommaires en ces quelques remarques de fond, mais je crois que, dans leur brièveté, elles nous seront un critère de jugement plus facile. C'est à leur lumière crue mais salutaire, qu'il faudra colorer telle de mes affirmations qui pourrait paraître d'un protestantisme catholicisant ou d'un catholicisme réformisant. C'est à leur lumière également que nous mettrons en évidence les principes dichotomiques à l'intérieur d'une formule d'accord ; ainsi nous éviterons toute illusion présente et toute déception future.

Lorsqu'un certain catholicisme parle de Dieu, de sa nature et de son

[1] Cité par VILLAIN, *Pour l'unité chrétienne*, II. Grenoble, Arthaud, 1945, p. 100.

œuvre, nous sommes toujours étonnés de voir ce Dieu conçu plutôt comme un être divin, que comme un Dieu vivant. Le Père Chifflot dans un article sur la théologie naturelle s'exprime ainsi : « La Parole créatrice n'est donc pas proférée en vain ; elle donne l'être [1]. » Je ne ferai que cette citation sans encourir la critique d'être partial, car nous retrouvons cette conception de la nature et de l'action divine dans toute la pensée catholique. Alors que nous voyons Dieu avant tout comme une Personne vivante qui prend un contact moral avec nous, en nous adressant sa Parole, le catholicisme nous semble le considérer généralement comme l'Etre communiquant de l'être à sa créature.

Ces deux courants métaphysiques essentiels se manifestent en trois positions secondes que je suis obligé maintenant de schématiser.

S'il est vrai que c'est au nom de la transcendance du Dieu créateur que saint Thomas a été amené, contre le panthéisme larvé des théologiens musulmans, à déclarer que « déprécier les créatures, c'est déprécier la puissance créatrice de Dieu » *(Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis* [2]*)*, on ne peut nier qu'après lui et par un retour imprévu, la pensée catholique a été pénétrée d'un certain esprit d'immanence. Le protestantisme au contraire ne croit jamais insister assez sur la transcendance divine. Et concernant l'honneur que nous croyons devoir rendre à la créature, à l'homme, à la tradition, à l'Eglise, il rappellera la réaction de Barnabas et Paul qui, apprenant qu'on les prend pour des dieux, s'écrient : « Nous ne sommes que des hommes, de la même nature que vous ; et nous vous annonçons l'Evangile, afin que vous vous détourniez de ces vaines idoles, et que vous vous convertissiez au *Dieu vivant,* qui a fait le ciel, la terre, la mer, et tout ce qui s'y trouve. » (Act. 14/15.)

Deuxième attitude conséquente à sa métaphysique de l'être, le catholicisme incline toujours vers un certain physicisme selon lequel la grâce devient une chose, alors que pour le spiritualisme protestant, elle reste toujours une attitude personnelle du Dieu vivant. Ce physicisme est particulièrement sensible en la doctrine des sacrements et lorsque nous constatons chez certains de nos théologiens des affirmations qui tendent à ce physicisme, nous ne pouvons nous empêcher de voir en eux un cryptocatholicisme confus. Le pasteur Deluz, dans son très bon article sur la nécessité des sacrements, n'échappe pas complètement à cette critique quand il dit : « ... les sacrements sont la nourriture du corps de Christ ; ils en assurent la croissance et le *développement physique* et *l'empêchent de se décomposer.* Grâce à la substance matérielle des sacrements, l'Eglise prend corps, elle reste visible et *l'incarnation se perpétue* dans un organisme agrandi [3]. » Le

[1] *Rencontres,* no 13. Paris, Cerf, p. 28.
[2] *Contra Gentiles,* III : 69, *Amplius perfectio.*
[3] *La Sainte Cène,* Cahier théologique hors série de l'Actualité protestante. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1945, p. 22. C'est nous qui soulignons.

vrai spiritualisme protestant, non pas celui de Zwingle, doit être ici rappelé par le texte maintes fois répété : « Les paroles que je vous ai dites sont *Esprit et vie.* » (Jean 6/63.)

Enfin, troisième position caractéristique de la pensée catholique : elle est optimiste de nature et c'est une conséquence normale de sa métaphysique de l'être. Selon M. Gilson : « Une nature ne peut se corrompre sans cesser d'être une nature. On n'éclaircit rien en ajoutant qu'elle n'est pas *totaliter corrupta,* car une essence est indivisible et l'idée même d'en supprimer une partie, en gardant le reste, n'a aucun sens... Bref une nature corrompue est une nature malade, mais c'est une nature... Que dirons-nous donc d'une nature guérie [1] ?... » Le protestantisme au contraire reste un pessimisme naturel. Pour lui c'est toujours « une chose terrible que de tomber entre les mains du *Dieu vivant* » (Hébr. 10/31).

Nous avons discerné les esprits principaux de nos courants théologiques respectifs. Voici la différence de méthode qu'ils impliquent. Puisque, par la communication de son être, Dieu réalise une certaine *immanence physique heureuse* dans les choses, le catholicisme va pouvoir parler de Dieu en parlant des choses, réaliser l'action de Dieu en réalisant leur développement, agir sur la réalité au nom de Dieu, en faisant agir des intermédiaires : la philosophie, la morale, le sacrement, etc. Le catholicisme peut donc procéder par la méthode des causes secondes d'une façon beaucoup plus naturelle et générale que nous ne le pouvons. Notre méthode propre est plutôt celle de l'immédiateté ou de la cause première.

Nous voilà donc au bout de notre exorcisme, qui comme tout exorcisme reste sommaire dans ses formules. J'ai nommé trois ou quatre démons, mais au fond notre démon s'appelle « Légion », légion de nuances et d'oppositions, légion de concordances et d'unions aussi. Si ce discernement des esprits de nos théologies peut nous servir de jugement et jeter quelque lumière sur nos débats, lumière qui révèle l'accord comme l'opposition, il n'aura pas été vain.

I. Incarnation et développement

La théorie du développement, telle que nous la voyons s'expliciter pour la première fois chez saint Vincent de Lérins, au Ve siècle, et telle qu'elle a été reprise depuis par tous les grands théologiens catholiques, suppose une extension très poussée et diversifiée de l'analogie paulinienne du corps de Christ. La pensée de saint Vincent de Lérins, comme celle de Mœhler ou de Newman, au sujet du développement dogmatique, s'appuie sur cette analogie du développement biologique et organique d'un corps. « Qu'il en soit de la religion des âmes comme

[1] *Christianisme et Philosophie.* Paris, Vrin, 1936, p. 119.

du développement des corps [1] » écrit le moine de Lérins et quatorze siècles après le théologien de Tubingue lui fait écho : « L'unité intérieure vitale doit être sauvegardée, autrement ce ne serait point toujours la même Eglise chrétienne ; mais la conscience de l'Eglise peut croître, et sa vie se développe toujours davantage, en se précisant, elle s'épanouit en devenant de plus en plus clairement présente à elle-même. C'est ainsi que l'Eglise parvient à l'âge adulte, devient le Christ adulte [2]. »

Et nous retrouvons de nos jours, parmi les théologiens réformés, des conceptions de cette analogie du corps de Christ qui rappellent beaucoup cette pensée. Je pense à l'article déjà cité du pasteur Deluz : « L'incarnation n'a pas pris fin le jour de l'Ascension, nous dit-il. Le miracle de Noël n'a pas été révoqué. Le Christ ne se désincarne pas au terme des trente années, il ne quitte pas son corps. Mais son corps s'élargit à la taille de l'Eglise. Désormais l'Eglise sera le corps du Christ. A la Pentecôte s'opère, si j'ose dire, la métamorphose de ce corps... Le Christ prolonge donc son incarnation dans l'Eglise qui est son corps. C'est-à-dire que l'Eglise est une réalité charnelle, sensible, visible [3]. » L'analogie paulinienne du corps, des membres et de la tête n'implique pas tout de même ce physicisme-là dont je vois l'aboutissement extrême dans cette phrase que m'écrivait le professeur de philosophie d'un petit séminaire : « Nous sommes tous les fils spirituels de Marie étant les membres du Corps mystique, car Marie n'a pas « engendré » un monstre, la Tête sans les membres. »

Si la théorie du développement est étroitement liée au dogme de l'incarnation, elle ne peut qu'errer sans une claire conscience de la doctrine de l'Esprit. Et avant de poursuivre notre propos, j'aimerais le recentrer sur une conception nette de cette vérité de l'incarnation.

En un sens il est vrai de dire, selon l'acception traditionnelle du mot, que « l'incarnation n'a pas pris fin le jour de l'Ascension ». Mais ce n'est que par analogie qu'on peut parler de l'incarnation dans le chrétien, dans l'Eglise ou dans le sacrement. La chair du Verbe incarné n'était que semblable à notre chair de péché (Rom. 8/3). Ce serait du docétisme que d'atténuer cette similitude de la chair humaine du Christ et de la nôtre. Mais ce serait une hérésie tout aussi grave d'oublier que Christ est devenu semblable à nous en toutes choses, hormis le péché. Ce qui fait la différence entre son incarnation historique et sa présence actuelle, c'est qu'alors l'union des deux natures était parfaite, tandis qu'aujourd'hui le chrétien reste pécheur dans sa chair, l'Eglise misérable dans sa nature, le sacrement faible dans sa matière. Et surtout, la continuité de l'incarnation n'existe plus. La

[1] Vincent de LÉRINS, *Commonitorium*.
[2] MŒHLER, *L'unité dans l'Eglise*. Paris, Cerf, 1938, p. 42.
[3] *Op. cit.*, p. 20.

présence actuelle du Christ n'est pas un prolongement sans intermittence de son incarnation historique. « Il est monté au ciel, il s'est assis à la droite de Dieu... et de là il viendra... » (Symbole des apôtres.) Mais il n'y a pas absence totale. « Je suis *avec vous* tous les jours, jusqu'à la fin du monde, nous dit le Christ (Matt. 28/20)... Cependant je vous dis la vérité : il est avantageux pour vous que je m'en aille ! Car si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra point à vous ; mais si je m'en vais je vous l'enverrai (Jean 16/7)... Et je prierai le Père, qui vous donnera un autre Consolateur, afin qu'il soit éternellement avec vous... et il sera en vous (Jean 14/16-17). »

Il y a une façon de comprendre la présence actuelle du Christ qui ne rend plus compte de l'avantage de son Ascension, de son départ, et qui ne permet plus de saisir la réalité de l'Esprit saint. Celui-ci ne devient, dans cette conception, qu'un aspect de l'œuvre du Christ, il n'est plus l'« autre Consolateur », la troisième personne de la Trinité. C'est du Saint-Esprit que le Christ nous dit qu'il sera « éternellement avec nous... en nous ». La continuité de la présence de Dieu parmi nous est donc assurée par l'Esprit saint. Mais on ne peut pas être schématique, comme le furent les théologiens réformés dans leur querelle sur l'ubiquité du Christ, avec la pensée luthérienne. Le Christ, après l'Ascension, devrait être localisé dans le ciel, à la droite du Père, d'où il ne reviendrait à nous que dans la parousie ; en attendant, le Saint-Esprit aurait comme pris sa place pour nous communiquer spirituellement toutes les grâces acquises par l'incarnation historique de Dieu. Cette pneumatologie schématise arbitrairement le mystère et ne rend pas compte de tous les textes néotestamentaires. Nous savons qu'elle peut conduire soit à l'illuminisme mystique, soit au spiritualisme libéral.

La présence permanente du Saint-Esprit dans l'Eglise, en même temps qu'elle assure la continuité de l'œuvre de Dieu parmi nous selon l'analogie de l'incarnation sauvegarde la distance qui doit exister entre le Christ en gloire et l'Eglise. « Cherchez les choses qui sont en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu » (Col. 3/1). Mais cette distance du Christ à l'Eglise n'est pas perpétuelle comme l'est la présence de l'Esprit dans l'Eglise. Le Christ ne reviendra pas seulement pour juger les vivants et les morts ; nous n'avons pas le droit de le reléguer « dans le ciel ». La communauté chrétienne primitive confessait en même temps sa foi dans le Seigneur glorifié à la droite du Père et la présence permanente en elle de l'Esprit, d'une part, et d'autre part, ce « retour actuel » du Christ, Verbe incarné, homme-Dieu, dans le sacrement de la Cène, restitution du mystère de l'incarnation [1]. Présence permanente de Dieu par son Saint-Esprit dans l'Eglise et

[1] C'est là l'un des sens de la mystérieuse acclamation eucharistique : *Maranatha !*

dans le chrétien, qui laisse subsister la dualité de la chair et de la foi : « Si je vis encore dans la chair, je vis dans la foi... » (Gal. 2/20). Présence occasionnelle de Dieu en Jésus-Christ, selon son incarnation, personnellement et immédiatement, dans la communion de la sainte Cène et dans tous les moments privilégiés de la vie spirituelle, individuelle et communautaire, où la possession par le Christ permet au chrétien de s'écrier : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » (Gal. 2/20).

Ce n'est pas le lieu de développer en détail une théologie de l'incarnation et du Saint-Esprit. Nous pensons en avoir dit juste assez pour faire comprendre l'orientation de notre pensée à propos de la tradition et du développement dogmatique. Nous pensons, par cette conception de la présence de Dieu dans l'Eglise, préserver la théologie soit de l'illuminisme et du spiritualisme désincarnés, d'une part, soit d'un « incarnationisme » qui s'égare dans les confusions christologiques d'un mysticisme immanentiste et physiciste, d'autre part.

L'idée catholique de développement du dogme est donc étroitement liée à l'idée de l'incarnation dans l'Eglise, qui, tel un véritable organisme, se développe non seulement sur le plan physique mais sur le plan de la psychologie et de la pensée aussi. C'est la conception newmanienne du développement de l'idée vivante, déposée dans l'esprit de l'Eglise par le Christ, et qui devient « principe et objet de contemplation incessante [1] ».

L'absence de l'idée de développement dans le protestantisme orthodoxe s'explique par l'absence de cette notion d'une incarnation continue dans l'Eglise. Il nous faut donc renoncer simplement à cette idée d'un développement dogmatique, compris selon l'analogie du corps mystique et de sa croissance organique. Il faut lui substituer l'idée de *la répétition.*

Il convient d'abord de dépouiller ce concept de tout le caractère individualiste et subjectiviste qu'il a pris dans la philosophie kirkegaardienne. La répétition du dogme suppose un facteur social : l'Eglise, et un facteur objectif : la Parole de Dieu. Toutefois elle n'est pas, comme c'est le cas dans le monde physique, la réapparition de phénomènes qui permettraient l'énoncé d'une loi dogmatique. A cause de cette distance entre Jésus-Christ et nous, impliquée par notre foi au Saint-Esprit, l'autre Consolateur, l'effort dogmatique ne peut être qu'un retour à l'incarnation historique par le moyen du Saint-Esprit, c'est-à-dire un retour à l'Ecriture rendue vivante et actuelle, Parole de Dieu pour nous ; cet effort ne peut être, en aucune façon, une prise de conscience de la pensée actuelle du corps vivant qu'est l'Eglise. Nous tomberions alors dans une théologie de l'expérience

[1] VILLAIN, *op. cit.*, p. 101.

spirituelle de l'Eglise, expérience qui certes a commencé au premier siècle, mais pour se poursuivre organiquement jusqu'à nos jours, et qui n'aurait d'objectivité que par son caractère social. L'Eglise devient alors sa propre norme. Comme le dit très bien M. Karl Barth dans sa Dogmatique : « S'il avait plu à Dieu de constituer cette tradition non écrite en canon de l'Eglise, ce canon se fût aussi peu distingué de la vie même de l'Eglise que le sang de nos pères qui coule dans nos veines peut se distinguer de notre propre sang. Autrement dit, l'Eglise serait de nouveau seule, abandonnée à elle-même, reposant sur sa vitalité propre... L'Eglise qui ne repose que sur sa propre tradition n'est plus mise en question : elle est abandonnée à son dialogue avec elle-même [1]. »

L'idée de la répétition du dogme indique donc ce retour de l'Eglise au canon de l'Ecriture, seule « autorité concrète placée en face de l'Eglise comme une puissance libre et capable de l'interpeller », un effort pour se faire vraiment contemporaine de Jésus-Christ venu en chair, pour l'entendre et le contempler, puis un mouvement de retour au présent, une prise de conscience de notre temps et de nos conditions, une vision claire de cette « chair » philosophique, psychologique et matérielle que le Verbe de Dieu deviendrait aujourd'hui si Noël n'avait pas eu lieu, enfin la conception du dogme par la puissance du Saint-Esprit dans la pensée de l'Eglise.

Nous avons évoqué brièvement l'agent, le lieu, la nature et le processus de cette répétition du dogme. Reprenons-les maintenant successivement et plus en détail.

II. Esprit et répétition

L'agent de la répétition du dogme, nous l'avons dit, c'est l'Esprit saint. Depuis l'Ascension et la Pentecôte, il a pris la place de Jésus-Christ parmi nous comme autorité souveraine : « Le Seigneur c'est l'Esprit » (II Cor. 3/17). Le Christ nous a parlé pendant qu'il demeurait avec nous et sa Parole est la vérité. « Mon jugement, dit-il, est conforme à la vérité, car je ne suis pas seul, mais le Père qui m'a envoyé est avec moi. Or il est écrit dans votre Loi que le témoignage de deux personnes est digne de foi... La parole que vous entendez n'est pas de moi, mais elle est du Père qui m'a envoyé » (Jean 8/16-17, 14/24). Jésus fonde la vérité de sa Parole sur l'unanimité entre le Père et lui et sur le fait qu'il ne dit rien que le Père ne l'ait envoyé dire. Il en est de même de l'Esprit. « C'est lui qui me glorifiera, nous dit le Christ, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et qu'il vous l'annoncera. Tout ce que possède le Père est à moi ; c'est pourquoi

[1] *Kirchliche Dogmatik*, I/1, 4 : 2.

j'ai dit qu'il prendra de ce qui est à moi, et qu'il vous l'annoncera » (Jean 16/12-14). Ainsi l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise est une répétition multiple et diversifiée, selon le temps et le lieu, de la Parole éternelle du Père incarnée en Jésus-Christ. Si l'Esprit de vérité a pour fonction de nous « conduire dans toute la vérité », ce n'est pas qu'il ait à ajouter aux paroles du Christ ; son rôle est d'expliquer. La vérité ayant été donnée une fois pour toutes en Jésus-Christ, l'action du Saint-Esprit consiste à nous conduire dans tous les recoins, les détours et les nuances de cette vérité, dans toutes ses implications, ses explications et ses applications. « Le Saint-Esprit ne parlera pas de son chef, mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera ce qui doit arriver » (Jean 16/13). Et le Christ ajoute encore : « Le Saint-Esprit que le Père enverra en mon nom, celui-là vous enseignera toutes choses, et vous remettra en mémoire tout ce que je vous ai dit » (Jean 14/26).

Ainsi comme le dit très bien Mœhler : « Tout ce qui apparaît *après coup* n'est pas chrétien, car la doctrine chrétienne avait été donnée tout entière et en même temps avec le Saint-Esprit dont elle est l'expression... En effet le Saint-Esprit n'enseigne pas de choses qui n'ont pas toujours été ou qui un jour ne seront plus [1]... »

Le rôle de l'Esprit de vérité est donc indiqué sous trois formes principales : remettre en mémoire et dire ce qu'il a entendu de Jésus-Christ lui-même, annoncer ce qui doit arriver, enseigner toutes choses. Ces trois aspects de l'activité de l'Esprit se manifestent dans l'Eglise par les trois charismes majeurs indiqués par saint Paul aux Corinthiens : « Dieu a établi dans l'Eglise, premièrement les apôtres, secondement les prophètes, en troisième lieu les docteurs... » (I Cor. 12/28). Fonctions apostolique, prophétique et doctrinale de l'Esprit et de l'Eglise. Tout cela à l'intérieur du donné révélé, dans les limites du « tout accompli... une fois pour toutes ». Le Saint-Esprit prend de ce qui est à Christ et l'annonce à l'Eglise ; et ce qui est à Jésus-Christ éminemment, ce dont nous pouvons être le plus sûr que cela n'appartient qu'à lui et non pas aux docteurs de l'Eglise, c'est l'Ecriture dans les limites du canon.

Certes, l'Ecriture est déjà le document d'une répétition du dogme ; mais répétition primitive, opérée par ceux, ou disciples de ceux auxquels la promesse avait été faite : « Le Saint-Esprit... vous enseignera toutes choses, et vous remettra en mémoire tout ce que je vous ai dit » (Jean 14/26). Témoin de cette première répétition, l'Ecriture est donc norme de toute autre subséquente. Elle est le premier et parfait témoignage de ce mouvement d'incarnation de la pensée de Dieu dans une pensée humaine que nous avons désigné par le terme de répé-

[1] *Op. cit.*, p. 40.

tition du dogme. Elle inaugure un style selon lequel le thème Jésus-Christ devra toujours être répété selon les variations des siècles.

Dans la mesure où l'Eglise opère cette répétition fidèle, elle peut être assurée de n'être pas en désaccord avec le Saint-Esprit qui est éternellement avec elle, qui est en elle. Elle peut affirmer à l'issue d'un synode ou d'un concile : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous... » (Act. 15/28) [1].

III. Eglise et répétition

Nous, l'Eglise, voilà le lieu de la répétition du dogme. Mais parce que « nous » doit être l'expression même du Saint-Esprit pour ne pas être une injure à sa présence éternelle, ce n'est que dans la crainte et le tremblement que l'Eglise peut confesser sa foi. C'est là, pour nous protestants, l'aspect le plus difficile du problème que nous étudions. C'est là que notre indigence et notre faiblesse sont les plus évidentes. C'est sur ce point de l'Eglise, comme de la répétition du dogme, que nous avons le plus à prendre, non pas tant au système ecclésiologique du catholicisme, qu'à ce que nous pourrions nommer sa spiritualité ecclésiastique.

Nous avons vu déjà l'importance que le Christ attache, dans l'Evangile de Jean spécialement, au fait qu'il n'est pas seul à rendre témoignage. La vérité est étroitement liée à l'unanimité et à l'unité. « Mon jugement est conforme à la vérité, dit-il, car je ne suis pas seul, mais le Père qui m'a envoyé est avec moi » (Jean 8/14). Et, dans sa première épître, saint Jean fonde la vérité de l'incarnation, dogme central de la foi chrétienne, sur le témoignage de l'Esprit. « C'est l'Esprit qui rend témoignage parce que l'Esprit est la vérité. » L'adjonction de certains manuscrits récents du même texte ne fait que souligner et renforcer l'importance de ce témoignage : « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois-là sont un ; il y en a aussi trois qui rendent témoignage sur la terre : l'Esprit, l'eau et le sang ; et ces trois sont unanimes » (I Jean 5/7). Unité parfaite à l'intérieur de la Trinité qui se révèle dans l'unanimité du témoignage. Le Père, la Parole et le Saint-Esprit disent la même chose. Ils sont la vérité parce qu'ils sont unis dans l'amour. « Qu'ils soient un, comme nous sommes un, prière ultime de Jésus : moi en eux (par le Saint-Esprit), et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. » (Jean 17/22-23.) Ainsi, l'unité et l'unanimité dans l'Eglise trouvent

[1] Voir sur tout ce problème le remarquable article du professeur Jean de SAUSSURE. *Révélation et inspiration*, dans le volume *Centenaire de la Faculté de Théologie*, Lausanne, au siège de la Faculté, chemin des Cèdres 7, 1947, pp. 77 à 114.

leur fondement dans la vie même de Dieu qui est amour. Et cette unité, cette unanimité dans l'amour, sont indispensables au rayonnement de la vérité. « Que tous soient un, comme toi Père tu es en moi, et moi en toi ; afin qu'eux aussi soient en nous, et que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé » (Jean 17/20-21). Non seulement indispensable à son rayonnement, mais à son existence même. Saint Paul pose comme condition de notre croissance spirituelle en Christ, notre profession de la vérité dans l'amour (Eph. 4/15) et saint Jean voit comme condition de l'habitation de Dieu en nous et de nous en lui, la coïncidence de la vérité et de l'amour : « Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu (la vérité), Dieu demeure en lui, et lui en Dieu... et celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » (I Jean 4/15-16).

Cette coexistence de la vérité et de l'amour (qui s'achève dans l'unité et l'unanimité) est absolument indispensable à la conscience du Saint-Esprit présent dans l'Eglise, donc pour notre sujet, à la répétition fidèle du dogme. Le protestantisme, il faut le reconnaître, insiste presque exclusivement sur l'exigence de la vérité, dût-elle être cherchée par des méthodes individualistes et au prix même de la communion dans l'Eglise. Une insistance exclusive sur la fidélité à l'Ecriture, contre l'Eglise s'il faut, conduit les théologiens protestants et les fidèles en général à l'individualisme. On a pris une attitude prophétique exceptionnelle (celle de Luther) pour le type de la fidélité dans la vocation chrétienne. Mais si Luther consent, en 1520, après combien d'hésitations et au prix de combien de souffrances, à rompre l'unité et l'unanimité de l'Eglise, c'est que dans sa vision prophétique il pressent et espère une communion d'amour plus grande et plus vraie, parce que conséquente à une plénitude plus grande dans la vérité. Au nom de la vérité il marche contre l'unité, mais en cela il ne contredit pas à l'amour, puisque c'est par amour et pour l'amour qu'il se fait l'instrument de Dieu dans le déchirement de l'Eglise. Pouvons-nous en dire autant de nos luttes et de nos polémiques internes et externes ? Notre souci de la vérité ne nous fait-il pas oublier que la condition première de son existence, c'est l'amour, sans lequel nous ne demeurons pas en Dieu, ni lui en nous ? Une affirmation qui est pleinement vraie au départ peut devenir mensonge et erreur, si elle vient contredire à l'amour, en brisant l'unité, puisque par là elle cesse d'être une communication avec Dieu par le Saint-Esprit, lien de vérité et d'amour. Au contraire une vérité qui pour ne pas rompre l'unité et l'unanimité dans l'amour, accepte l'obéissance et la discipline, va croître dans le secret, porter les fruits du renoncement, de la souffrance et du martyre peut-être. Et de petite semence, qui aurait pourri en venant à la surface de la terre contre les lois de la nature, elle devient une plante florissante et fructueuse, parce qu'elle a su rester dans la terre, y disparaître en y puisant les éléments utiles à

sa croissance, y mourir à soi-même et faire place à une autre. « Si le grain ne meurt... »

Mais nous ne serions pas complet si nous n'indiquions pas la voie où vérité et amour marchent le plus certainement en accord. Nous avons dit le mot tout à l'heure, c'est le chemin de l'obéissance. « Soumettez-vous les uns aux autres dans la crainte de Christ » (Eph. 5/21), nous dit l'apôtre, ou encore « Obéissez à vos conducteurs et soyez-leur soumis, car ils veillent au salut de vos âmes, dont ils auront à rendre compte » (Hébr. 13/17). Propositions qui ne sont point contradictoires mais se complètent, car la soumission mutuelle pourrait facilement n'être qu'un leurre dans une Eglise où elle ne se manifesterait pas dans un ordre hiérarchique. Cette ascèse de l'obéissance, contre laquelle nous sommes naturellement et traditionnellement enclins à regimber, loin d'anéantir la personnalité, lui permet de passer par ce chemin du renoncement où l'on ne cherche pas à imposer sa vérité, mais où l'on attend fidèlement et dans la communion de l'amour, que le Christ, qui est la Vérité, vienne croître en nous et s'imposer à travers la mort de notre nous-même.

M. Barth a très bien caractérisé cette obéissance dans l'Eglise : « A mon avis, dit-il, toute la question de tradition est dominée par le cinquième commandement : Honore ton père et ta mère ! Assurément cette autorité est limitée : nous devons obéir à Dieu *plus* qu'à notre père et à notre mère. Mais cela n'empêche pas que nous devrions obéir à notre père et à notre mère. J'aimerais dire à tous ceux qui s'émeuvent, en entendant les mots orthodoxie, concile, catéchisme : chers amis, pas tant d'émoi ! Il n'est pas question de liens, ni de servitude ; il s'agit simplement d'obéir (comme vous obéissez à votre père et à votre mère !) au passé de l'Eglise, aux « Anciens » dans l'Eglise [1]. »

Toutefois cette autorité et cette obéissance fructueuses ne peuvent s'exercer que dans une Eglise préparée. Il faut en outre que soient bien distingués les deux ordres de ministères, charismatiques et institutionnels, car si un homme peut réunir en lui les charismes du théologien et l'intelligence de l'évêque, ce n'est pas toujours le cas et rien n'est plus dangereux pour la vie de l'Eglise et son enseignement que l'évêque soit considéré, fût-il évêque de Rome, *ipso facto* comme le docteur autorisé de son diocèse ou de la catholicité.

Nous avons indiqué l'Eglise comme le lieu nécessaire à une répétition du dogme, parce que là seulement la vérité trouve la condition normale de son existence, l'unité et l'unanimité dans l'amour par l'obéissance. Par l'Eglise, le théologien est vraiment ramené à la personne de Jésus-Christ, qui est la Vérité, car en elle l'amour et l'autorité du Seigneur qu'il lit à chaque page de l'Ecriture, deviennent vivants,

[1] *Credo*. Paris, Je sers, 1936, p. 227.

concrets, actuels : il peut aimer aujourd'hui le Christ dans l'Eglise, et aujourd'hui lui obéir en elle. « Personne n'a jamais vu Dieu... (mais) quiconque aime, est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » (I Jean 4/12, 7-8). La contemporanéité avec Jésus-Christ, que nous avons posée comme première démarche de la répétition du dogme, n'est pleinement réelle que dans et par l'Eglise. Kirkegaard n'a pas vu cela, et c'est pourquoi son effort pour devenir le contemporain de Jésus-Christ, reste individualiste et sombre dans le mépris de la tradition, dans la rupture tragique de la communion d'amour avec l'Eglise. Peut-être est-il dans la lignée des prophètes auxquels est demandée cette position exceptionnelle, en vue d'un amour plus grand. Mais pour nous, notre contemporanéité avec le Christ est liée à notre communion dans l'Eglise et nous pouvons affirmer avec Origène : « C'est seulement dans la communauté des fidèles que le Fils de Dieu peut être trouvé et cela parce qu'il ne vit qu'au milieu de ceux qui sont unis [1]. »

Les conséquences de ces affirmations sont capitales pour la pensée œcuménique. En effet, si nous croyons que nous participons tous plus ou moins, en tant qu'Eglise plus ou moins fidèle à Jésus-Christ, à cette plénitude de vérité et d'amour qui sont en lui, nous savons aussi, différemment peut-être, que les divisions maintenues à l'intérieur de l'Eglise du Christ à laquelle nous appartenons tous, nous empêcheront toujours de revendiquer pour notre fraction d'Eglise la plénitude de la vérité et de l'amour. Tant que l'Eglise ne sera pas une, notre fidélité à l'Ecriture dans la répétition du dogme et dans la confession de foi, restera en deçà de toute plénitude possible dans la communion d'amour. Notre grand stimulant dans le travail et la prière pour l'unité, c'est que dans cet état retrouvé, l'Eglise pourra réaliser une plénitude de vie, dans une plénitude de vérité et d'amour, irréalisable aujourd'hui par aucune des fractions de la chrétienté.

Nous rejoignons, en le corrigeant, le pasteur Bardet, lorsqu'il écrit, dans son opuscule sur « Le dogme dans l'Eglise » : « Nous devons affirmer... que hors de la communion avec les Eglises traditionnelles, la fidélité à la lettre du dépôt révélé n'est pas suffisante [2].» Nous dirions plutôt que cette fidélité n'est pas pleinement réalisable sans une communion œcuménique de l'Eglise. Car si le pasteur Bardet voit dans la communion de l'Eglise universelle un complément à la fidélité scripturaire dans l'élaboration dogmatique, nous y voyons, pour notre part, le climat et la condition indispensables à cette fidélité totale. Oui, il est vrai de dire avec Mœhler, que « la totalité des dons du Saint-Esprit ne se trouve que dans la totalité des croyants [3] ». C'est le mobile essentiel de notre œcuménisme.

[1] *Comm. in Matth.*, t. XIV, n. 1 ; P. G., XIII, 1188.
[2] Lausanne, Eglise et Liturgie, 1939, p. 34.
[3] *Op. cit.*, p. 31.

IV. Tradition et répétition

La totalité des croyants de partout et de toujours, voilà qui nous amène à définir le rôle de la tradition dans la répétition du dogme et la nature de celle-ci.

Depuis le début du second siècle cette notion de tradition a pris des sens divers qui peuvent être ramenés tous à deux fondamentaux : la tradition est un esprit selon lequel l'Eglise interprète l'Ecriture de façon homogène ; ou bien la tradition est un corps de vérités que l'Eglise retient à côté, mais dans le prolongement de l'Ecriture, à mesure de leur surgissement dans la conscience du corps de Christ. Tradition spirituelle ou tradition corporifiée, comme l'appelle Mœhler. Dès le début du second siècle cette idée de tradition s'implante dans l'Eglise. Mais elle y désigne simplement d'abord la tradition orale qui continue à subsister à côté des premiers écrits apostoliques. L'évêque de Hiérapolis, Papias, nous dit sa préférence pour cette tradition vivante dans les disciples des apôtres, et nous le comprenons ; à une époque où une Eglise ne s'est donné aucune règle, ni canon, il est tout naturel qu'on préfère entendre la voix des témoins que lire leurs écrits. M. Barth est trop sévère dans son jugement sur Papias, auquel il fait remonter ce qu'il appelle « les résultats funestes de l'opinion introduite dès le début du IIe siècle, d'après laquelle « la réalité vivante » doit être cherchée et trouvée dans la « voix » des contemporains qui ont encore pu connaître les apôtres [1]. » Papias ne prétend pas trouver, dans la tradition orale, autre chose que dans la tradition écrite, il y cherche surtout un esprit, une compréhension, une explication plus autorisée que la sienne ou que celle « des beaux parleurs » comme il dit. « Si donc je rencontrais quelque part de ceux qui avaient été en compagnie des anciens, je cherchais à savoir les propos des anciens, ce qu'avait dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur ; ce que disait Aristion et Jean l'Ancien, disciples du Seigneur. Je ne croyais pas que ce qu'il y a dans les livres ne fût aussi profitable que d'entendre les choses exprimées par une parole demeurée vivante [2]. »

En présence d'un disciple des apôtres, n'aurions-nous pas aussi fermé notre Bible pour l'entendre rapporter leurs enseignements de vive voix ? Il n'y a pas là recherche d'une tradition complétant l'Ecriture, mais de l'esprit vivant dont elle procède. Tradition spirituelle. Mais ce qui est le privilège de Papias n'est plus celui de ceux qui viennent après lui, même pas celui de saint Irénée, grand docteur

[1] *Kirchliche Dogmatik*, I/1, 4 : 2.

[2] *Explications des discours du Seigneur*, vers 130, cité par Eusèbe, Histoire ecclésiastique, III, 39.

de la tradition, de la succession apostolique et de la primauté romaine. En effet, les années ont passé. Certes il a grandi dans l'entourage de Polycarpe, disciple de saint Jean, mais son contact avec les temps apostoliques est plus lointain. Il ne peut plus faire état d'une tradition orale. L'Eglise va en être réduite au canon scripturaire, si elle ne veut pas perdre le dépôt révélé. Or, l'hérésie faisant ses ravages et utilisant à ses fins l'Ecriture, Irénée, dans sa polémique antignostique, est acculé à invoquer l'autorité d'une tradition parallèle, règle de foi, corps de doctrines, résumant fidèlement l'Ecriture. Mais l'hérésie a, elle aussi, des traditions. Il y a donc une vraie tradition, celle de la succession apostolique ; et, comme il y a des évêques parmi les hérétiques, il faut ajouter encore qu'il n'y a succession véritable que dans la communion avec Rome. « En indiquant la tradition que cette Eglise de Rome tient des apôtres, la foi qu'elle a annoncée à tous les hommes, et que la succession des évêques a fait parvenir jusqu'à nous, nous confondons tous ceux qui... ont ramassé des doctrines diverses en dehors de l'enseignement officiel. C'est à cette Eglise, en effet, à cause de son autorité particulière, que doit aller toute autre Eglise... où se conserve par les soins de ceux qui viennent de toutes parts la tradition apostolique... Et si les apôtres ne nous avaient point laissé les Saintes Ecritures, ajoute ailleurs saint Irénée, ne suffirait-il pas de suivre la tradition qu'ils ont laissée à ceux qu'ils ont mis à la tête des Eglises [1] ? »

Avec saint Irénée, nous voyons prendre forme l'idée d'une tradition corporifiée à côté de l'Ecriture, faisant autorité comme elle.

Chez Tertullien, qui reprend d'Irénée et la règle de foi, et la succession apostolique, comme garants de la vérité, il semble que la tradition soit beaucoup plus considérée comme un esprit qui crée selon son expression « la consanguinité de doctrines » entre les Eglises non apostoliques et celles dont la succession des évêques remonte à un apôtre. La tradition est comparée à une semence ou une bouture qu'on emprunte à une Eglise apostolique, pour devenir à son tour une Eglise. « Dans chaque cité, dit-il, les apôtres fondèrent des Eglises, auxquelles dès ce moment les autres Eglises empruntèrent la bouture de la foi, la semence de la doctrine... Il en est de même des hérésies, ajoute-t-il, plus loin, elles proviennent de notre souche, mais ne sont pas de notre famille ; nées du germe de la vérité, le mensonge les a rendues sauvages [2]. » Il y a donc un esprit de famille, une consanguinité, une même sève, avec les Eglises apostoliques, sans lesquels une doctrine devient sauvage. Tradition spirituelle.

Quant à l'« Avertissement » du moine de Lérins, saint Vincent (*Commonitorium*, début du Ve siècle), il opère une espèce de synthèse entre ces deux caractères de la tradition. Nous avons vu l'importance

[1] *Adversus haereses*, III, 3.
[2] *De praescriptione haeret.*, 20, 37.

de sa pensée concernant l'idée de développement du dogme. Pour lui, la tradition est à la fois un esprit vivant et un corps doctrinal. « Celui-là est un catholique véritable et authentique, qui chérit la vérité de Dieu, l'Eglise, corps du Christ... et demeurant ferme et stable dans la foi, déclare ne tenir et ne croire que ce qu'il sait avoir été professé en tout temps et en tout lieu par l'Eglise catholique... Mais, dira peut-être quelqu'un : N'y a-t-il donc dans l'Eglise du Christ aucun progrès de la vérité religieuse ? Il y en a un, et très grand... L'idée de progrès implique qu'une chose se développe tout en restant elle-même... Que la vérité religieuse des aînés imite la manière des corps [1]. » La tradition est à la fois cette « intelligence » de l'Eglise qui opère organiquement le développement du dogme et ce « dépôt » laissé par l'Eglise au cours des siècles à travers formules, symboles et conciles.

Mœhler avec tous les théologiens catholiques reprend cette double notion de la tradition spirituelle et corporifiée quand il écrit : « (La tradition) est cet Evangile tel qu'il sort de la plénitude de l'âme (*Gemüt*) sanctifiée... Mais parce que les hommes ne peuvent se rendre compte de l'harmonie qui règne entre leurs âmes que si celles-ci s'expriment au dehors de quelque manière, la tradition écrite est devenue ce moyen extérieur qui leur dira leur unité [2]. »

Selon qu'on insiste plus sur l'un ou l'autre aspect de la tradition, on donne plus d'importance et d'autorité soit au magistère vivant de l'Eglise actuelle, soit à la pensée des Pères ou aux canons des Conciles. Et par son attitude assez libre à l'égard de toute la tradition corporifiée dans l'histoire, la théologie catholique aujourd'hui semble attacher plus d'importance et d'autorité à la tradition spirituelle et vivante dans l'Eglise, s'exprimant par la bouche du pape infaillible.

C'est surtout la tradition comme corps de doctrines qui possède quelque autorité dans la théologie réformée. Nous n'avons pas l'idée d'une tradition spirituelle et c'est ce qui fait certainement la faiblesse de notre spiritualité ecclésiastique en matière de théologie. Dans les « Articles de la sacrée faculté de théologie de Paris concernant notre foi et religion... » Calvin pose le principe de l'autorité de la tradition : « Il n'y a que Jésus-Christ seul, auquel réside toute plénitude d'Esprit. A chacun des autres, la grâce est donnée par mesure [3]. » Et dans la Confession helvétique postérieure on définit le rôle de la tradition : « Nous ne méprisons point les interprétations des saincts Pères tant Grecs que Latins, et ne rejetons leurs disputes et traictez des choses sacrées conformes aux Escritures ; desquels saincts Pères néantmoins nous nous retirons modestement, quand nous trouvons qu'ils amènent quelque chose eslongné des Escritures, ou contraire à icelles. Et ne pensons en ce faisant leur faire aucun tort veu que tous d'un accord

[1] *Commonitorium*, 20, 23.
[2] *Op. cit.*, pp. 36, 38.
[3] Genève, 1941, p. 77.

défendent d'égaller leurs écrits aux Canoniques... Or nous mettons en un mesme reng les définitions ou Canons des Conciles [1]. » Jusqu'à M. Barth compris, la pensée réformée n'a jamais varié sur ce point. Autorité relative à l'Ecriture d'une tradition comprise comme l'ensemble des interprétations patristiques et des décrets conciliaires.

Ces différentes conceptions de la tradition nous aident à mieux saisir la nature du dogme et de son développement pour les diverses théologies.

La vérité chrétienne étant une vérité historique d'abord, puisque la Révélation est une histoire et que la Bible est surtout l'histoire des rapports entre Dieu et les hommes, il est normal que se pose pour elle le problème de la systématisation et de l'actualisation, c'est-à-dire le problème du dogme. En effet, une vérité historique étant imbriquée dans des circonstances et dans un langage donné, pour transmettre cette vérité et la distinguer des philosophies ou des religions, on est contraint de la résumer et de la traduire en un dogme. Si la foi chrétienne ne reposait pas sur l'histoire, mais s'offrait à nous comme un système philosophique et un code moral, le problème du dogme et de sa répétition par le Saint-Esprit dans l'Eglise ne se poserait pas. On pourrait se passer et du Saint-Esprit et de l'Eglise. « Si le Christ avait écrit un livre, dit Mœhler, et si les Apôtres avaient confié ce livre aux chrétiens, chacun aurait pris ce texte et se serait retiré chez lui pour l'étudier. Chacun l'aurait interprété à sa façon, et aucune Eglise, aucune vie commune, ni même aucune vie chrétienne ne serait jamais née (car les déductions conceptuelles auraient précédé la vie et pris sa place) [2]. » Or le Dieu des chrétiens n'étant point l'Etre statique d'une doctrine philosophique, mais le Dieu vivant entrant dans l'histoire personnelle et collective des hommes, la théologie chrétienne, face aux systèmes du monde, est obligée au dogme. A la question : « Qui est Dieu ? » que pose par son existence même toute religion et toute philosophie, l'Eglise ne peut répondre qu'en résumant et systématisant dans le dogme trinitaire, l'histoire du Dieu Créateur s'incarnant en Jésus-Christ et poursuivant son œuvre par le Saint-Esprit. Et ce dogme, prononcé comme une réponse, utilise les mots et les concepts de la discussion engagée, il fait usage de la philosophie du temps, non pour s'y inféoder, mais pour se faire comprendre. Dès l'origine de la théologie chrétienne, dès les épîtres pauliniennes et l'Evangile de Jean, la répétition du dogme est donc envisagée comme une incarnation de la Parole dans un contexte philosophique donné, à travers lequel elle se fait comprendre, tout en le bouleversant. Nécessité des rapports entre théologie et philosophie. « Dès que nous ouvrons la bouche, écrivait M. Karl Barth dans le Credo, nous nous

[1] Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, nº 5-6. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1944, pp. 44-45.
[2] *Op. cit.*, p. 54.

trouvons dans le domaine de la philosophie. Ceci est vrai également de la prédication et de la dogmatique chrétienne et nous rappelle l'« incarnation de la Parole »[1]. Il faut parler de la nécessité de la philosophie pour la théologie. Toute philosophie peut, au service de la Parole de Dieu, être critiquée et aussi gagner une légitime force critique, peut être éclairée et éclairer à son tour, peut être mise en mouvement et mouvoir elle-même[2]. »

Le danger est que par cette nécessité de la philosophie dans la répétition du dogme, celui-ci perde sa liberté et ne devienne qu'une modification chrétienne apportée à tel aspect d'un système. La répétition du dogme utilise des matériaux philosophiques communs pour les faire servir à la reconstruction de l'édifice de la pensée humaine selon le type que nous avons en Christ, le vrai temple de Dieu. Et ces édifices se succèdent et varient selon les matériaux philosophiques des siècles, toutefois ils se ressemblent tous, car ils sont tous du même style, celui que l'Ecriture a inauguré sous l'inspiration de l'Esprit. La règle du théologien dans cette construction est celle que saint Paul indiquait comme la sienne aux Corinthiens : « *Libre*, à l'égard de tous, je me suis *assujetti* à tous, afin d'en gagner le plus grand nombre. » Liberté dans le tout à tous, par amour, voilà cette règle du théologien obligé par sa vocation de faire usage de la philosophie du temps.

L'erreur de l'Eglise est de manquer à sa liberté en s'assujettissant à un système donné, c'est de confondre le contenu et le contenant du dogme et de se croire obligée de véhiculer avec le bon dépôt l'enveloppe nécessaire pour un temps seulement. Nous rejoignons ici l'optimisme qui espère trop de l'homme et de sa pensée naturelle et qui l'associe avec le donné révélé à une pérennité indue. C'est ne pas comprendre le scandale de l'incarnation qui se répète à chaque formulation dogmatique. La pensée de Dieu enveloppée et transmise dans des concepts de la pensée humaine ! C'est Noël qui se reproduit sur le plan de la théologie à chaque nouvelle formulation dogmatique : l'Enfant-Dieu dans le sein d'une femme et dans la crèche, la Parole de Dieu dans la bouche de l'Eglise et dans son catéchisme. Aucune répétition du dogme ne peut prétendre à l'immuabilité. Les symboles des Apôtres et de Nicée même ne peuvent pas être confessés par l'Eglise aux siècles des siècles, selon la formule que l'on entend parfois en liturgie et qui n'est pas rigoureuse du point de vue réformé.

Aucun système dogmatique n'est immuable pour nous et ne peut donc être canonisé. S'il y a incarnation nécessaire de la Parole de Dieu dans le langage philosophique, il n'y a jamais « transsubstantiation » d'un système qui deviendrait lui-même Parole de Dieu *ad*

[1] *Credo*, Paris, Je sers, 1936, p. 229.
[2] *Kirchliche Dogmatik*, I/2, p. 824.

aeternum. Pour nous, la consécration de la théologie thomiste par la majorité catholique, nous rappelle sur le plan de la dogmatique ce que la réserve eucharistique au tabernacle signifie sur le plan du sacrement [1]. Ce mouvement de la pensée catholique se répétant sur tous les plans tient pour nous à son immanentisme, son physicisme et son optimisme. Il n'y a pour nous donc, en principe, aucune réserve dogmatique possible pas plus que nous n'avons la réserve eucharistique au tabernacle.

Mais, s'il n'y a pas pérennité du dogme, selon la notion de tradition corporifiée, nous bornerons-nous à le définir comme une simple relation entre la prédication et la révélation ? Selon M. Karl Barth, « le dogme est un concept de relation. Il est lui-même une question : dans quelle mesure la prédication de l'Eglise est-elle Parole de Dieu ? La réponse à cette question consistera dans l'événement de la Parole de Dieu elle-même. Toute autre réponse serait arbitraire et illusoire... Les dogmes seront les propositions grâce auxquelles l'Eglise tentera d'exprimer cette concordance. Ils auront une autorité relative [2] ». Le dogme est ici purement considéré comme un effort de concordance et les dogmes comme des tentatives d'expression. On ne voit d'ailleurs pas très bien si les dogmes sont une véritable réponse à la question que pose l'existence du dogme, réponse dont l'autorité serait toute relative, ou bien si à leur tour ils ne sont pas des expressions diverses de cette question de relation dont la réponse serait laissée à l'événement de la Parole. Mais que peut être cet événement sinon l'incarnation de cette Parole dans un dogme ? Ici, comme généralement dans toute sa pensée, M. Barth fuit la réalité de l'incarnation de peur d'outrager la transcendance divine. Et cet événement de la Parole de Dieu devient une action mystérieuse échappant à toute formulation, quoique se produisant à travers des formules, mais comme malgré elle. Si la théologie catholique nous semble pécher par son immanentisme optimiste, M. Barth accuse souvent un transcendantalisme pessimiste qui nous paraît un état de pensée en deçà de l'incarnation. C'est comme si la divinité de Jésus-Christ ne se révélait à nous que malgré son humanité. On objectera que la chair du Fils de l'homme n'était que semblable à notre chair de péché et que l'incarnation possible en Jésus-Christ est unique. Personne ne dira le contraire. Cependant le fait de l'Ecriture doit nous contraindre à la conclusion que sur le plan dogmatique, il y a un processus analogique d'incarna-

[1] La théologie romaine, avec son dogme de la transsubstantiation, affirme que l'hostie, devenue corps du Christ à la messe, garde ce caractère et doit donc être conservée. Cette conservation pour la communion des fidèles, des malades et des mourants, pour l'adoration et la bénédiction du saint sacrement, se fait dans une petite armoire, appelée tabernacle, au-dessus de l'autel.

[2] J.-L. Leuba, *Résumé analytique de la dogmatique de K. Barth* (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, no 12). Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1945, pp. 64, 63.

tion de la Parole de Dieu dans une parole humaine et que cette incarnation analogique fait que la Parole de Dieu devient parole humaine et vient à nous non pas malgré elle, mais à travers elle, si humaine soit-elle. Et dans le cas de l'Ecriture cette parole humaine reste Parole de Dieu pour nous toujours, jusqu'à la fin des temps. Le Nouveau Testament est, pour la théologie réformée, la première répétition fidèle du dogme et la seule dont non seulement tout le contenu, mais tout le contenant aussi reste intangible. C'est la reconnaissance d'une incarnation heureuse possible de la Parole de Dieu dans une parole, une pensée et une philosophie humaines. Et nous avons cette certitude essentiellement par le Saint-Esprit attestant à notre esprit cette concordance unique.

Mais si, en principe, seule la première répétition dans l'Ecriture contient une formulation perpétuelle de la vérité chrétienne, en fait, n'y a-t-il pas certains dogmes dont le contenu et même le contenant n'ont pas varié pour toute l'Eglise fidèle à l'Ecriture ? Pensons aux dogmes christologiques ou même trinitaires. Pensons à certains symboles, des Apôtres, de Nicée-Constantinople. Ils peuvent nous paraître incomplets, mais ne sont-ils pas immuables dans leur formule ? Pouvons-nous penser qu'un jour l'Eglise confessera sa foi d'une façon si différente qu'on puisse remarquer certaines corrections des affirmations de ces credos œcuméniques ? Du point de vue réformé, nous devons laisser cette possibilité ouverte, sans quoi une autre autorité se dresserait à côté de l'Ecriture, égale à elle, la tradition corporifiée. Mais nous pouvons penser aussi que le Saint-Esprit dans sa souveraine liberté peut conférer à telle affirmation de l'Eglise, une autorité perpétuelle. Cela ne nous sera révélé qu'à la fin, le jour où l'on apportera dans la nouvelle Jérusalem « la gloire et la richesse des nations » (Apoc. 21/26), celles de l'Eglise aussi, et de sa théologie peut-être. C'est dans cette espérance et dans la conscience du scandale de l'incarnation que doit s'opérer la répétition du dogme dans l'Eglise par le Saint-Esprit.

Est-ce que la condition de l'unité et de l'unanimité dans l'amour, celle du *semper, ubique, ab omnibus,* ne serait pas l'explication de la pérennité de certains dogmes ? L'espérance d'une confession de foi œcuménique, complétant et achevant les symboles de l'Eglise indivise, par l'Eglise ayant retrouvé son unité, ne doit pas être le moindre stimulant à notre œcuménisme.

V. Philosophie et répétition

Il nous reste enfin à décrire brièvement le processus de la répétition du dogme. Nous croyons pouvoir ramener les raisons de la répétition du dogme à deux principales : 1) la transmission de la vérité ; 2) la distinction avec d'autres prétendues vérités.

L'Eglise, soucieuse de transmettre le bon dépôt sous forme de résumé plus simple que les données historiques et occasionnelles de l'Ecriture, du fait qu'elle vit dans le monde, se heurte dès qu'elle réfléchit et parle, à la philosophie de son temps (cf. le mot de M. Barth : « Dès que nous ouvrons la bouche, nous nous trouvons dans le domaine de la philosophie »). Et cette philosophie, elle ne la trouve pas seulement dans le monde, mais jusqu'en son sein même, dans l'hérésie qui cherche un compromis. Alors surgit un prophète qui reçoit le discernement spirituel nécessaire pour se dresser contre la sagesse du monde, de l'hérésie et même de l'Eglise, et pour proclamer à nouveau la folie de l'Evangile : Paul contre le judéo-christianisme, Jean contre le docétisme, Irénée contre les gnostiques, Athanase contre Arius, Thomas contre l'influence musulmane, Luther contre la scolastique décadente, Kirkegaard contre la théologie hégélienne, M. Barth contre le modernisme protestant. Et la répétition du dogme s'opère sous leur inspiration prophétique. A la philosophie, à l'hérésie, au prophète, s'ajoute enfin le concours de la liturgie, c'est-à-dire de la piété de l'Eglise qui, s'emparant des aspects de la foi remis en lumière, s'en nourrit et les traduit en prières. La liturgie permet alors une explicitation du dogme, peut-être imprévue. Car là, tout le corps de l'Eglise est offert en sacrifice vivant et saint à Dieu et les aspects les plus secrets de la vérité prennent forme ; c'est là que peuvent se révéler les conséquences extrêmes du dogme, certaines de ses conséquences hérétiques peut-être. La liturgie devient alors régulatrice et formatrice du dogme [1]. C'est elle enfin qui le transmettra le plus longtemps, même lorsque la théologie pourra se perdre dans des chemins dangereux. Elle est donc la sauvegarde du dogme jusqu'au moment où une nouvelle répétition du dogme s'impose.

Mais nous ne voulons pas considérer tous les moments du processus de la répétition. Nous nous attarderons seulement un peu sur ses rapports avec la philosophie. Nous avons déjà souligné la nécessité dans laquelle se trouve la théologie de faire usage de la philosophie, du seul fait qu'elle « ouvre la bouche ». Il y a souvent dans la position protestante ce que nous appellerons sa naïveté antiphilosophique. Il est peut-être normal de la rencontrer au XVIe siècle ; dans la Confession de foi helvétique postérieure, par exemple, nous lisons : « Nous recognoissons seulement pour droite et naïve interprétation des Escritures, celle qui estant prise des Escritures-mesmes (assavoir selon la propriété de la langue en laquelle elles sont escrites, et considérées et estimées selon les circonstances, et exposées par la conférence des lieux semblables ou différens, et mesmes de plusieurs ou plus clairs) s'accorde avec la règle de la foy et de la charité... [2]. » Ce texte a déjà

[1] *Ut legem credendi statuat lex supplicandi,* lit-on dans une lettre du pape Célestin Ier aux évêques de Gaule.

[2] *Op. cit.,* p. 44.

le mérite d'ouvrir la voie à la critique philologique et historique. Mais il nous paraît plus troublant de rencontrer cette même naïveté chez les théologiens modernes.

Certainement le danger du compromis est réel dans cette incarnation de la Parole de Dieu en parole humaine. Certains Pères n'y ont pas échappé, ni Augustin avec le néo-platonisme, ni Thomas avec l'aristotélisme. M. Barth constate que Calvin et Luther furent « assez platoniciens » [1]. Mais le danger ne légitime pas qu'on ferme les yeux devant la réalité. Au contraire, le sûr moyen pour la théologie d'échapper au danger, c'est d'être bien consciente des courants philosophiques dont elle est obligatoirement tributaire ; elle doit donc les posséder pleinement pour les utiliser en les détournant à ses fins. Lorsqu'elle s'exprime dans le langage philosophique, comme dans le langage commun, l'Eglise doit savoir que ce n'est qu'une manière de parler et de prendre contact. Mais ce contact reste extérieur. Ce n'est pas parce que saint Jean parle du Christ comme du logos, qu'il va conduire naturellement tous les platoniciens ou stoïciens à la foi. Il se fait simplement grec avec les Grecs, employant leur langage et leur philosophie pour leur prêcher l'incarnation. Mais il reste libre à l'égard de leurs systèmes, bien plus il les bouleverse puisqu'il s'empare des matériaux dont ils sont bâtis, pour construire l'édifice de sa théologie. Mais la grande difficulté, c'est qu'un mot évoque et véhicule avec lui son ancien contenu. Et, même si par son nouveau contexte il passe comme par une sorte de résurrection, il reste en lui quelque peu de sa signification humaine primitive. Certains alors, au lieu de ne faire état que de son nouveau sens, s'attacheront à ce qui reste en lui du vieux concept ou du vieux mot (au sens où l'on parle du vieil homme) et croiront alors à un contact intérieur naturel entre la Vérité chrétienne et certaines vérités philosophiques. Ce sera la pensée de certains Pères soucieux de concilier leur néo-platonisme avec le prologue de saint Jean (Jean 1/1-18) par exemple. Citons Clément d'Alexandrie : « Les Grecs ont recueilli, mieux que les autres, quelques étincelles du Logos divin et ont fait entendre quelques rares vérités, ils témoignent ainsi que la puissance de la vérité n'était pas cachée, mais ils s'accusent eux-mêmes de faiblesse puisqu'ils n'ont pas atteint le but [2] ».)

Ainsi, cette nécessité pour la théologie de faire usage de la philosophie dans les formulations dogmatiques, comporte le danger de confondre ou de conduire à la confusion, entre le contenu du dogme qui est la vérité et le contenant qui permet la prédication et le contact, mais qui peut devenir source de compromis et d'erreur. Car il est difficile de dépouiller un concept, emprunté à la philosophie, de ce

[1] *La confession de foi de l'Eglise* (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, nº 2). Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1943, p. 12.

[2] *Protreptique*, VII, 74.

qu'il doit encore à son origine première. C'est là que se place le service de la philosophie chrétienne à la théologie. En contact plus immédiat que celle-ci, de par sa vocation, avec les philosophies, elle peut lui choisir et apprêter son matériel philosophique indispensable, en le faisant déjà passer par le feu d'une critique inspirée par la foi.

Nous nous arrêterons là au seuil de ce problème d'une philosophie chrétienne qui nous paraît très important pour notre effort œcuménique. Si nous savions mieux méditer sur le lien métaphysique des concepts que nous utilisons dans nos théologies respectives, si nous savions aussi les préparer mieux, nous serions placés plus sûrement devant les vrais problèmes, plus conscients de nos oppositions irréductibles et de celles au contraire qui sont offertes à nos efforts de synthèse. Je ne vois pas de problème plus urgent, pour préparer une meilleure compréhension de nos développements dogmatiques divergents ou complémentaires.

Max THURIAN.

LE FONDEMENT DE LA MISSION CHEZ HADRIANUS SARAVIA

Si l'on ne conteste plus guère aujourd'hui la notion même de mission, il faut cependant reconnaître que l'étude de son fondement occupe encore peu de place dans la dogmatique réformée.

Bibliquement parlant d'ailleurs, on ne saurait justifier l'édification et la mise à part d'une théorie « missionnaire ». La notion d'Eglise devrait suffire, car le Nouveau Testament ne connaît rien en dehors ou à côté de l'Eglise.

Pourtant, l'étude attentive de notre ecclésiologie, comme de la vie même de nos Eglises ne nous montre rien de comparable à la réalité « missionnaire » de l'Eglise néotestamentaire.

La pensée d'un théologien du XVIe siècle nous aidera à préciser ce problème.

Hadrianus Saravia (1531-1613), un Belge d'origine espagnole mais qui vécut surtout en Hollande et mourut en Angleterre, est peu connu de nos jours. Il joua cependant un rôle théologique assez important à son époque, puisqu'il fut l'un des rédacteurs de la « Confessio belgica » de 1559, puis au nombre des traducteurs d'une nouvelle version anglaise de la Bible, en 1607. D'orientation calviniste, Saravia a été fortement influencé par l'ecclésiologie anglicane (spécialement sa notion de l'épiscopat) lors d'un premier séjour en Angleterre, dès 1564.

Au cours de son long ministère, Saravia fut successivement pasteur réformé à Anvers et à Bruxelles, puis professeur de théologie à l'Université de Leyde. Ses idées politiques le contraignirent à partir pour l'Angleterre ; il y mourut en 1613 comme doyen de Westminster et fut enterré en la cathédrale de Cantorbéry.

C'est à Londres, en 1590, qu'il publia son principal ouvrage : un important traité sur les ministères dans l'Eglise [1].

Sa pensée dominante est que l'épiscopat remonte directement à l'apostolat primitif et qu'il devrait être un ministère essentiel de l'Eglise. C'est en étudiant ces ministères et leur rôle dans la fondation de l'Eglise qu'il en vient tout naturellement à parler de la mission. Le double but de l'épiscopat est, d'une part, le maintien et l'affermissement des Eglises existantes et, d'autre part, la fondation de nouvelles Eglises.

Voici, pour ce qui concerne notre sujet particulier, l'essentiel de la

[1] *De diversis ministrorum evangelii gradibus, sic ut a domino fuerunt instituti et traditi ab Apostolis atque perpetuo omnium ecclesiarum usu confirmati.* Londres 1590, Francfort 1591.

pensée de Saravia : la puissance apostolique n'est pas quelque chose d'extraordinaire, que seuls possédèrent les apôtres. Pierre et Paul, de même qu'autrefois Moïse et Aaron, ont eu des successeurs, ce qui ne les empêche pas de rester l'exemple et la loi pour l'Eglise. De même que la promesse du Christ « Voici je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » ne concernait pas seulement les apôtres, de même l'ordre d'aller prêcher l'Evangile jusqu'aux extrémités du monde ne concerne pas seulement le siècle des apôtres, mais tous les siècles postérieurs, jusqu'à la fin du monde. D'ailleurs, le fait même de l'extension actuelle de l'Eglise à une plus grande partie de la terre que celle que les apôtres ont pu évangéliser montre bien que le ministère de la prédication missionnaire n'était pas limité aux seuls apôtres. Les apôtres eux-mêmes, voyant leur incapacité de suffire seuls à la tâche, se sont entourés de collaborateurs. Après la mort des apôtres, l'ordre de prêcher l'Evangile à toutes les nations demeure donc valable pour l'Eglise, de même que la promesse de la présence du Christ à laquelle il est indiscutablement lié. L'ordre du Christ oblige l'Eglise, qui a besoin, pour l'accomplir, de la puissance apostolique. Le ministère et la puissance apostoliques ont davantage été donnés à l'Eglise qu'aux personnes ; c'est en effet l'Eglise, bien plus que Pierre et ses collègues, qui a reçu le pouvoir des clés.

Si l'Eglise d'aujourd'hui ne songe pas à aller apporter l'Evangile aux peuples païens, c'est que le zèle et l'esprit apostoliques se sont refroidis. Ce ne sont pas des individus qui doivent partir en mission de leur propre autorité ; l'Eglise seule possède l'autorité apostolique nécessaire pour envoyer en mission des hommes idoines et elle a le devoir de le faire aussi longtemps qu'il existera encore des peuples vivant dans l'ignorance de Dieu. (Pour le texte original et complet, cf, l'édition de Francfort, 1591, chapitres XVII à XIX, pp. 64 à 72.)

La pensée missionnaire de Saravia, malgré la brièveté de son exposé, est d'une grande originalité et mérite notre attention.

Nous en relèverons les points essentiels, en indiquant également leur portée et leur importance actuelle pour la théologie et la vie de l'Eglise.

1. La « missiologie » de Saravia est biblique et ecclésiocentrique. C'est maintenant seulement, au XXe siècle, que l'on retrouve une pensée missionnaire qui n'est pas para- ou extraecclésiastique, comme celles des « Sociétés de mission », et uniquement biblique, non plus fondée sur des motifs apologétiques, anthropocentriques ou sentimentaux. Si ces motifs ont servi à leur époque à susciter la prédication de l'Evangile aux peuples païens et à poser une question à l'Eglise, ils ne doivent plus être considérés aujourd'hui comme la source de l'action missionnaire. L'essence même de l'Evangile et de la notion d'Eglise est le seul fondement de la pensée missionnaire.

2. La mission est la fonction apostolique de l'Eglise et non pas une quelconque conséquence de la prédication de l'Evangile dans le monde. Depuis la Réforme, nous avons mis au premier plan l'organisation et la vie de l'Eglise et avons négligé sa mission universelle ; l'Eglise a perdu son dynamisme apostolique et est devenue une communauté statique et locale.

C'est Calvin dans son ecclésiologie, qui a supprimé, tout arbitrairement, la fonction apostolique, le charisme prophétique et le ministère de l'évangéliste [1] pour ne maintenir que le ministère pastoral et la charge d'ancien. Nous en subissons encore aujourd'hui les conséquences, et cherchons maintenant à raviver nos Eglises par le retour à des ministères diversifiés, itinérants, et plus libres aux inspirations de l'Esprit.

Théodore de Bèze attaqua vivement Saravia, coupable de ne pas suivre Calvin dans sa notion des ministères, et critiqua sa conception dynamique et conquérante de l'Eglise. « Je crois que nous ne devons pas rechercher curieusement si les apôtres ont atteint toutes les nations, ni non plus nous inquiéter grandement d'une mission auprès des autres nations les plus éloignées, car il y a chez nous et autour de nous bien assez de travail pour nous et nos descendants. Quant à ces longues pérégrinations, laissons-les plutôt à ces sauterelles dansantes récemment sorties des profondeurs de l'enfer, portant avec mensonge le sacrosaint nom de Jésus : c'est d'elles, en la personne des pharisiens, que parle le Seigneur, dans Matthieu XXIII, 15. Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte ; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous [2]. »

Presque sans exception, l'orthodoxie réformée considéra la fonction apostolique comme révolue et limitée à l'Eglise primitive. Or l'apôtre, d'après les Actes et les Epîtres, était celui qui posait le fondement, celui qui plantait l'Eglise. Supprimer la fonction apostolique, c'était empêcher la conquête de nouveaux pays pour l'Evangile. Si la Réforme fit des conquêtes, ce fut sur le catholicisme, mais elle ne prêcha pas l'Evangile aux païens. (Les entreprises de colonisation hollandaises et anglaises ne furent pas de vraies missions.) Il fallut attendre les mouvements de réveil pour voir naître l'action missionnaire.

Notre siècle sera celui de la réintégration de la mission dans l'Eglise, du retour à la notion vivante de l'Eglise néotestamentaire.

[1] *Institution* IV-III-4.

[2] « Ad tractationem : *De ministrorum Evangelii gradibus*, ab Hadriano SARAVIA Belga Editam, Theodori Bezae responsio », 2e édition, vraisemblablement à Genève, 1593, chapitres XVII à XIX. La publication des textes complets de la controverse entre BÈZE et SARAVIA est au programme des *Cahiers théologiques de l'Actualité protestante*.

En fondant la mission sur la réalité dynamique de l'Eglise, Saravia préparait déjà, trois siècles à l'avance, la voie à l'œcuménisme ecclésiastique et missionnaire. L'expérience missionnaire acquise et la réalité des « jeunes Eglises » nous conduisent aujourd'hui à la même notion de la mission que certains précurseurs (dont Saravia fut le premier) pensèrent par réflexion théologique dès le XVIe siècle. Cette convergence d'une pensée ancienne et de la réalité présente est un signe de fidélité à la Parole et une promesse de nouvelles bénédictions.

La redécouverte de la réalité de l'Eglise avec sa disponibilité aux ordres de l'Esprit et son zèle apostolique nous conduira sur la voie de la réalisation de l'unité et de l'universalité du corps de Christ : « Allez, faites de toutes les nations des disciples (Matth. 28/19)... « afin que tous soient un » (Jean 17/21) [1].

Jean-René BRÜTSCH.

[1] Pour l'étude plus détaillée et une bibliographie de la question missionnaire, cf. J.-R. BRÜTSCH, *La pensée missionnaire dans le protestantisme, de Luther à Zinzendorf*, thèse de baccalauréat en théologie de l'Université de Genève (dactylographiée), Genève 1946.

LE DUALISME ISRAËL-JUDA

Exposé d'histoire et de théologie bibliques

Chacun sait que l'état monarchique sous lequel vécut le peuple de Dieu depuis le règne de Saül ne conserva pas longtemps son unité. Dès la mort de Salomon, les dix tribus du Nord, rejetant la dynastie des Davidides, formèrent le royaume d'Israël. Au Sud, l'ancienne principauté davidique de Juda, à laquelle s'adjoignit la tribu de Benjamin, constitua, sous Roboam et ses successeurs, le royaume de Juda. Ce dualisme devait subsister jusqu'à la ruine du royaume du Nord (721 a. C. : invasion assyrienne) suivie, un siècle et demi plus tard de celle du royaume du Sud (587 a. C. : invasion totale des Babyloniens). L'indépendance politique perdue ne devait pas se retrouver. Etat-Eglise plus ou moins asservi aux empires successifs du moyen Orient, Israël ne vivra plus que d'une existence précaire à laquelle Titus donnera le coup de grâce (66-70 p. C.). Avec l'indépendance, l'ancienne structure avait disparu. La restauration d'après l'exil s'appliquera parfois, et de plus en plus, à dissimuler le changement. Il n'en existe pas moins. On est passé d'Israël au judaïsme.

On voit d'emblée la place considérable occupée par le dualisme Israël-Juda dans l'histoire du peuple de Dieu. Au sens strict, il a duré deux siècles, de l'accession de Jéroboam Ier au trône d'Israël (922 a. C.) à la chute de ce royaume (722 a. C.). Mais, en fait, il déborde largement cette période. D'une part, la conquête assyrienne des dix tribus du Nord ne fit que souligner la séparation entre Israël et Juda. Il est donc légitime d'étendre le dualisme jusqu'à la chute du royaume de Juda (587 a. C.). D'autre part, comme nous le verrons, le dualisme même, dans son principe, remonte au sacre de David à Hébron, qui marque la fondation du royaume de Juda (1000 a. C.) [1].

On peut conclure que, de David à l'exil, le dualisme Israël-Juda est l'une des composantes et des constantes de l'histoire israélite. Or, ce demi-millénaire coïncide avec l'apparition, l'épanouissement et l'extinction de la prophétie classique d'Israël. Il enferme toute l'histoire de Jérusalem, du Temple et de la dynastie davidique : du transport de l'arche à Jérusalem et de la prophétie de Nathan à la destruction de Jérusalem et du Temple, et à la déportation, d'ailleurs typiquement différenciée, des deux derniers Davidides régnants, Jéhojakin et Sédécias. Si d'autre part on admet, avec la plupart des historiens modernes, que les plus anciennes sources du Pentateuque ont été rédigées aux Xe et IXe siècles avant Jésus-Christ, toute la littérature biblique d'avant l'exil daterait de ce demi-millénaire.

Il serait dès lors légitime et nécessaire de rechercher si le dualisme soutient un rapport organique avec les grands faits que nous venons de mentionner, s'il s'est répercuté sur la rédaction des textes, s'il en favorise

[1] Chronologie d'après Julius Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*. Giessen, Alfred Töpelmann, 1927.

l'intelligence. Chose étrange, les historiens, qui connaissent pourtant bien cette coïncidence temporelle, ne semblent pas, à notre connaissance du moins, lui avoir accordé jusqu'ici l'importance qu'elle mérite [1]. Il suffirait pourtant de ramasser les résultats de leurs travaux pour faire apparaître d'emblée l'importance théologique du schisme. C'est ce que nous voudrions essayer de faire [2].

Si on lit, même superficiellement, l'histoire des royaumes d'Israël et de Juda dès le schisme (I Rois 12/1 - II Rois 25/30), on ne peut manquer d'être frappé d'un fait : alors que les dynasties se succèdent rapidement dans le royaume du Nord, au point qu'on assiste finalement à une suite de tyrannies bientôt emportées par l'invasion assyrienne, la maison de David reste constamment au pouvoir dans le royaume du Sud, exception faite du règne d'Athalie. Mais la manière dont II Rois 11/1-20 présente la restauration des Davidides montre bien que cet intermède ne fut que le fait d'une usur-

[1] On trouvera des vues suggestives dans l'ouvrage de M. Wilhelm VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments. II. Die früheren Propheten.* Zollikon-Zürich, 1942. Malheureusement, aucune ligne ne relie les perspectives, parfois fulgurantes, mais éparses qu'il ouvre sur le sujet. Quant aux manuels de théologie biblique de l'Ancien Testament, ils paraissent s'inspirer tous, y compris celui, à tant d'égards si précieux, de M. Walter EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments.* Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Band I, *Gott und Volk*, 1933. Band II, *Gott und Welt*, 1935. Band III, *Gott und Mensch*, 1939) de la méthode préconisée déjà par Karl MARTI, *Theologie des Alten Testaments* (adaptation de l'ouvrage du même nom d'Auguste KAYSER, Strasbourg, F. Bull, 1894) et qui réduit abusivement la portée de l'histoire politique et de la structure juridique d'Israël pour la théologie de l'Ancien Testament (MARTI, *op. cit.*, pp. 13-14).

[2] Notre exposé s'inspire surtout des travaux suivants :

Wilhelm CASPARI, *Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David.* Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des absalomschen Aufstandes. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1909.

Wilhelm CASPARI, *Tronbesteigungen und Tronfolge der israelitischen Könige*, in *Altorientalische Texte und Untersuchungen*, herausgegeben von Bruno MEISSNER. Erster Band. Leyde, Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, 1917, pp. 139-254.

Leonhard ROST, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Rudolf KITTEL. Dritte Folge. Heft 6). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1926.

Martin NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Begründet von Rudolf KITTEL. Herausgegeben von Albrecht ALT und Gerhard KITTEL. Vierte Folge. Heft 1). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930.

Albrecht ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina.* Verfassungsgeschichtliche Studie. (Sonderabdruck aus dem Reformationsprogramm der Universität Leipzig 1930.) Leipzig, Druck von Alexander Edelmann, Universitäts-Buchdrucker, 1930.

Leonhard ROST, *Israel bei den Propheten.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Albrecht ALT und Gerhard KITTEL. Vierte Folge. Heft 19.) Stuttgart, W. Kohlhammer, 1937.

Martin NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch.* Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. 17. Jahr. Geisteswissenschaftliche Klasse. Heft 2.) Halle (Saale), Max Niemeyer, 1940.

Les dimensions de cette étude ne permettaient pas de reproduire la discussion critique des problèmes historiques. En général, on s'en est tenu au consensus des historiens. Pour les questions controversées, le lecteur verra sans autre la solution à laquelle on s'est rallié.

pation temporaire. La ligne dynastique est ininterrompue de David à Sédécias. Le deuxième livre des Rois se termine même sur une perspective d'avenir pour la maison de David [1].

Pour comprendre toute la portée de la différence que nous venons de signaler, il convient de remonter plus haut que le schisme lui-même. Aussi bien, celui-ci ne fait que révéler un dualisme existant dès le règne de David sur Juda, à Hébron : d'une part, la conception *charismatique* de la royauté, inaugurée par Saül et continuée dans le royaume du Nord ; d'autre part, la conception *dynastique*, inaugurée par David dès le sacre d'Hébron et continuée dans le royaume du Sud. La différence entre ces deux conceptions, estompée sous les règnes de David et de Salomon sur tout Israël, réapparut dès le schisme et s'affirma de plus en plus jusqu'à la ruine des deux royaumes. Pourtant, même pendant le schisme, l'unité de tout Israël ne cessa pas d'être vivante. Après l'exil, la restauration des Juifs, mais sous une forme toute nouvelle, créera une situation fort différente, où le dualisme semble sans objet. Il n'en subsiste pas moins, souterrainement, si l'on peut dire, jusqu'à la nouvelle alliance qui l'accomplit et le révèle [2].

1. Saül et David

A la différence de la tentative d'Abimélec (Juges 9), inspirée du milieu cananéen ambiant, la royauté de Saül plonge ses racines dans la plus pure tradition des douze tribus. A l'origine, Saül n'est rien d'autre que l'un de ces « juges » que Dieu suscitait à Israël pour le délivrer de ses ennemis [3].

M. Noth a excellemment montré [4] que les douze tribus, dès le temps des « juges » formaient une alliance religieuse, « sacrale », analogue aux amphiktyonies grecques et italiques. Ces espèces de confédérations cultuelles entre tribus d'une même religion, se réunissant périodiquement en un lieu sacré central, constituent un degré d'organisation politique et religieuse antérieur à celui de l'Etat plus ou moins évolué. Dans la perspective religieuse, elles assumaient de multiples tâches, politiques, sociales, militaires parfois. Admettre l'amphiktyonie des douze tribus d'Israël, c'est expliquer comment il se fit que, même au temps des « juges »,

[1] Cf. II Rois 25/27-30, et le commentaire pertinent de M. W. Vischer, *op. cit.*, pp. 550-556. La ligne de fidélité divine rejette Sédécias, mais conserve Jéhojakin, ou Jéchonias (1 Chroniques 3/16), l'un des ancêtres juridiques du Messie (Matthieu 1/11-12). (Sur le petit problème, posé par le texte de Matthieu, qui omet la mention de Jéhojakim et semble considérer Josias comme le père de Jéhojakin, alors qu'en réalité il était son grand-père, cf. Erich Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 2e édition. Handbuch zum Neuen Testament N° 4. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1927, pp. 5-6.)

Disons une fois pour toutes que, pour les noms propres hébreux, nous adoptons la transcription française de la Version synodale (Lausanne, 1945).

[2] Les perspectives néotestamentaires et systématiques de ce dualisme seront examinées dans un article ultérieur.

[3] Cf. Caspari, *Tronbest.*, pp. 182 et 192. Mais Caspari commet l'erreur, évitée par Alt (*op. cit.*, pp. 16-17), d'attribuer la royauté de Saül à l'influence cananéenne.

[4] Noth, *System...*, pp. 61-121.

les tribus d'Israël ne se fondirent pas dans le milieu ambiant. L'amphiktyonie était leur lien « sacral ». Elle explique comment, en certaines occasions, « tout le peuple d'Israël » pouvait agir de concert, sous l'impulsion du « juge », du chef charismatique suscité par Dieu.

Ceci jette une vive lumière sur l'accession de Saül au pouvoir et sur la nature de ce pouvoir. Saisi par l'esprit de Dieu, Saül surgit, lors de l'oppression des habitants de Jabès par les Ammonites. Il convoque les douze tribus à Bézek. (Le procédé de convocation rappelle la manière dont l'amphiktyonie d'Israël avait été mobilisée contre Benjamin, Juges 19-20). Les douze tribus le suivent et la victoire est acquise. Rien, jusqu'ici, qui ne rappelle la vocation charismatique des « juges ». (I Samuel 11/1-11.) Mais, à la désignation de l'Esprit divin, annoncée auparavant par le ministère prophétique de Samuel, s'ajoute — et ceci est nouveau par rapport aux « juges » — l'acclamation du peuple (I Samuel 11/12-15). Saül est proclamé roi. Le chef charismatique est pourvu d'une fonction. Mais, comme en témoignent les récits de l'accession de Saül au trône, charisme et fonction restent nettement distincts. En tant qu'élu de Dieu, il est *nagid*, « désigné ». En tant qu'acclamé par le peuple, il est *mélek*, roi au sens profane. La situation avait changé depuis l'époque des « juges ». La tyrannie philistine se prolongeant et se faisant même plus menaçante, il était nécessaire que le charisme dure. C'est ainsi que s'explique l'accession de Saül au trône royal [1].

Pourtant, la royauté de Saül portera toujours la marque de son origine charismatique. Le propre du charisme des « juges » est de n'être ni héréditaire ni même transmissible. Telle sera la royauté de Saül. Abner aura beau essayer d'imposer Isboseth. Il manque au fils de Saül la désignation de Yahweh. Sa cause est perdue, devant Dieu et les hommes (II Samuel 2/8-4/12). Bien plus, le charisme de Saül lui-même l'abandonne à la fin de sa vie (I Samuel 16/14-23, 18/10-16, 19/8-17) [2]. Aucun des textes ne présente donc la royauté de Saül comme héréditaire et dynastique. Elle est purement charismatique. Elle dépend constamment de l'initiative de Yahweh. Elle témoigne — et c'est le sens du rejet de Saül — de la souveraineté de Dieu sur toute souveraineté humaine.

Tout autre apparaît la royauté de David. Non qu'elle ne soit, elle aussi, issue de l'élection divine. Mais cette élection se manifeste de manière foncièrement différente. Une fois seulement — et une fois pour toutes ! — l'Esprit saint fond sur David. Il fondait sur Saül à réitérées reprises et se retirait de lui [3]. Aussi bien David n'est-il pas « parmi les prophètes »,

[1] Cf. ALT, *op. cit.*, pp. 28-30 et VISCHER, *op. cit.*, pp. 173-174. Remarquons encore que le caractère charismatique et prophétique de la désignation divine de Saül apparaît non pas seulement dans les récits du cycle royaliste antérieur (I Samuel 9/1-10/16, 11/1-11, 11/15, 13/1-14/52), mais même dans le cycle antiroyaliste, plus récent (I Samuel 7/3-17, 8/1-22*a*, 10/18-25*a*, 12/1-25, 15/1-35). « Il est évident que le récit du rejet de Saül par Yahweh suppose nécessairement son élection antérieure. » ALT, *op. cit.*, p. 24.

[2] ALT, *op. cit.*, p. 39.

[3] Il n'entre pas dans notre sujet d'examiner les rapports des deux royautés avec Samuel, et, par lui, avec toute l'histoire antérieure d'Israël. Qu'il nous suffise de remarquer que — quel que soit le jugement critique à porter sur les textes I Samuel 9/1-10/16 (onction de Saül) et 15/35*b*-16/13 (onction de David) — la différence constitutive des deux royautés y apparaît nettement. La royauté de Saül est d'emblée marquée de l'empreinte prophétique

comme Saül (cf. I Samuel 10/9-13, 19/18-24) [1]. « Exception faite de la mission du prophète Nathan (II Samuel 12/1 sqq) et de la maladie mortelle de l'enfant (*Ibid.* 12/15 sqq), Dieu n'agit [dans l'histoire de David] que par des causes secondes. Il n'intervient jamais par un miracle, il n'influence pas l'histoire humaine par des oracles divins. Ce sont les *causae secundae* que Yaweh utilise pour exécuter ses pensées et réaliser ses plans. L'homme n'a donc pas à interroger Yahweh (...), mais à accomplir la tâche que Yahweh lui présente. Yahweh se manifeste dans le cours des événements. Son intervention est médiate [2] ». Jusque dans sa forme littéraire, le récit de l'accession de David au trône est influencé par son contenu [3]. David n'apparaît pas comme un « juge » charismatique, mais comme un chef de bande. Ses exploits chez les Philistins préparent son futur règne. Ils trouvent un premier accomplissement dans la royauté de David sur Juda. Ici, on remarquera l'absence de l'initiative de Yahweh [4]. Même silence de Dieu, lorsque toutes les tribus d'Israël viennent offrir à David le trône d'Israël [5]. La suite des récits relatifs à David (en particulier la prophétie de Nathan, II Samuel 7/1-29) montre bien que l'accession de David au trône ne s'est pas faite sans la volonté de Dieu. Mais, à la différence de la royauté de Saül, l'Esprit de Dieu agit ici de manière secrète, médiate. Aucun charisme personnel ne distingue David. Il est bien un *mélek*, mais il n'est pas un *nagid* [6].

Autre différence : Saül était devenu roi par la désignation divine et l'acclamation populaire. Son règne était, pour ainsi dire, l'émanation de toutes les tribus d'Israël. Il possédait le règne avant d'être en mesure d'exercer concrètement le pouvoir. David, au contraire, possédait le pouvoir avant le règne. Il avait ses guerriers, sa garde royale d'Hébron, éprouvée par les luttes antérieures à son accession au trône. C'est ainsi que son règne put être fort et, malgré les séditions, durable. C'est ainsi qu'il put

(cf. I Samuel 10/9-13 et Alt, *op. cit.*, pp. 22-23). Saül doit attendre sept jours jusqu'à ce que Samuel soit venu vers lui pour lui faire connaître ce qu'il doit faire (I Samuel 10/8). Son pouvoir dépend constamment de l'oracle prophétique. Rien de semblable chez David. Il reçoit l'Esprit divin *une fois pour toutes* (cf. I Samuel 16/13 : « L'esprit de Yahweh fondit sur David à partir de ce jour et dans la suite » et le commentaire de Karl Budde : « Le don de l'Esprit est compris simplement comme un effet immédiat de l'onction ». *Die Bücher Samuel*, Tubingue et Leipzig, J. C. B. Mohr, 1902, p. 117).

[1] « Le dicton (...) désigne carrément Saül comme faisant partie des prophètes. » Budde, *op. cit.*, p. 69.

[2] Rost, *Thronfolgegeschichte...*, p. 132.

[3] Alt, *op. cit.*, p. 43.

[4] Alt, *op. cit.*, p. 51, fait justement remarquer que dans le dialogue entre David et Yahweh, II Samuel 2/1-4, c'est David qui a l'initiative. Nous ajoutons : c'est lui qui suggère « une des villes de Juda ». Yahweh ne fait que préciser : « Hébron ».

[5] II Samuel 5/1-3. Ici, l'intervention de Yahweh se présente obliquement, dans la bouche des Israëlites. L'intervention de Dieu dans la vie de David a presque toujours un caractère oblique, médiat.

[6] Quelques textes l'appellent parfois ainsi, mais à tort. Selon Alt, *op. cit.*, pp. 47, 51 et 74, ces textes chercheraient à voiler la différence entre les royautés de Saül et de David. On pourrait aussi admettre que David a été réellement *pris pour* un *nagid*, ce dont ces textes auraient conservé l'écho. Quoi qu'il en soit, il est bien certain qu'il ne l'était pas. L'analyse minutieuse de M. Rost, dans sa *Thronfolgegeschichte*, le montre bien. On peut contester les détails. Dans son ensemble, la physionomie de David apparaît trop différente.

oser désigner lui-même son successeur, constituer une dynastie, et ceci toujours sans un oracle immédiat et explicite de Yahweh [1]. Il jetait enfin le masque. On avait pu le prendre, dans ses débuts, pour un *nagid* charismatique et même parfois peut-être le désigner comme tel. Il devenait évident que son règne était d'une tout autre nature que celui de Saül : non plus charismatique et prophétique, suspendu au bon plaisir divin ratifié par la volonté du peuple assemblé, mais dynastique et juridique, assuré, comme on va le voir, de la fidélité inconditionnelle de Dieu, trouvant ses défenseurs au sein de la cour et de l'armée royales, indépendant, en conséquence, de la volonté populaire.

Une telle royauté pouvait convenir à Juda, d'où elle était issue. Mais les tribus du Nord la supporteraient-elles longtemps, attachées qu'elles étaient, depuis le temps des « juges » et de Saül, au principe charismatique ? Telle est l'origine profonde du schisme. Elle est antérieure, on le voit, à la maladresse de Roboam qui fit seulement éclater au grand jour un problème posé depuis l'accession de son aïeul au trône.

2. Différence entre Israël et Juda

Au temps des « juges », le terme d'Israël n'a qu'une seule acception. Il désigne l'amphiktyonie des douze tribus [2]. Juda désigne la tribu de ce nom, autour de laquelle s'était formée, pendant l'époque des juges, une petite amphiktyonie judéenne, composée de Juda, de Siméon, de Caleb, d'Othniel, de Jérahméel et de Caïn. Le centre en était probablement le chêne de Mamré, près d'Hébron [3]. Au stade purement amphiktyonique de la structure d'Israël, on a donc deux amphiktyonies : celle des douze tribus, et celle de Juda et de ses satellites. Deux tribus, Juda et Siméon, appartiennent aux deux amphiktyonies. Il est assez probable qu'elles étaient plus attachées à celle de Mamré qu'à celle du Nord [4]. Quoi qu'il en soit, Juda apparaît, dès avant Saül, dans une situation particulière.

Le particularisme de Juda allait s'affirmer toujours davantage durant le règne de Saül. Certes, le prince charismatique de toute l'amphiktyonie d'Israël régnait aussi sur Juda et Siméon. Mais l'influence de David grandissait dans l'amphiktyonie judéenne.

Après la mort de Saül, David se fit couronner roi de Juda à Hébron. C'était consacrer le particularisme de cette tribu. Pendant ce temps, Abner s'efforçait de transmettre la royauté de Saül à Isboseth. A cette époque, le terme d'Israël commence à devenir susceptible d'une nouvelle acception. Il ne désigne plus seulement, comme il continuera d'ailleurs à le faire, l'amphiktyonie religieuse des douze tribus, mais aussi les dix tribus du Nord, héritières de la tradition charismatique de Saül. On voit apparaître le dualisme Israël-Juda [5]. Au Nord, les dix tribus héritières du royaume

[1] I Rois 1/1-40. Cf. Alt., *op. cit.*, p. 74.
[2] Noth, *System...*, pp. 90-92.
[3] Noth, *System...*, pp. 107-108. Alt, *op. cit.*, p. 50.
[4] Noth, *System...*, p. 108.
[5] Noth, *System...*, pp. 110-111.

de Saül, et qui se considérèrent et se désignèrent dès lors comme le véritable Israël. Au Sud, l'ancienne amphiktyonie judéenne devenue royaume de Juda, avec David pour roi.

Ces antécédents font comprendre la nature exacte du règne de David, puis de Salomon, sur « tout Israël et Juda » (II Samuel 5/5). Ces deux souverains n'ont ni voulu ni réalisé la fusion de Juda et des dix tribus du Nord en un royaume unifié. Leur règne constitue une double monarchie dans laquelle Juda et Israël sont liés par une union personnelle [1]. Juda est le fief personnel de David et de Salomon. Ils y sont rois en vertu de leur pouvoir personnel incontesté. Il en sera de même de leurs successeurs. A la mort de Salomon, Roboam lui succédera sans autre sur le trône de Juda. Le litige de succession ne se posera qu'à propos du trône d'Israël [2]. C'est que le règne de David et de Salomon sur les dix tribus du Nord est de tout autre nature que sur Juda. Il est basé sur une alliance, conclue « devant Yahweh » (II Samuel 5/3) [3]. Pour les dix tribus du Nord, David et Salomon sont des rois charismatiques, comme Saül. C'est pourquoi, dès que les dix tribus du Nord auront l'impression que leur souverain n'est pas fidèle à la vocation qu'ils lui attribuent, ils se sentiront libres de dénoncer l'alliance et de se révolter contre lui. On le vit sous David, lors du complot d'Absalom et de la révolte de Séba. Juda ne participait pas à ces rébellions [4]. On le vit enfin surtout après la mort de Salomon, lorsque les tribus du Nord réclamèrent leur indépendance en des termes semblables à ceux de Séba (cf. I Rois 12/16 et II Samuel 20/1). A noter aussi que ce n'est pas à Jérusalem, mais à Sichem, ancienne capitale de Saül et ancien centre de l'amphiktyonie, que les tribus du Nord se réunirent, en vain d'ailleurs, pour « faire roi » Roboam (I Rois 12/1).

Le dualisme Israël-Juda, royaume charismatique et royaume dynastique, existe donc déjà dans la double monarchie de David, puis de Salomon. Le schisme de I Rois 12 ne fait que le révéler. On en revient alors à l'état de choses antérieur, lorsque David régnait sur Juda seulement et que les dix tribus du Nord essayaient de faire vivre leur royaume charismatique [5]. Pourtant, deux éléments nouveaux subsistaient, sur lesquels nous reviendrons : Jérusalem et le rattachement de Benjamin au royaume de Juda.

Après le schisme, les deux royaumes évoluent chacun conformément à son principe propre. En Israël, le principe charismatique restera vivant jusqu'à la ruine du royaume. Certes, il est parfois contrecarré par des tendances dynastiques imputables à l'influence cananéenne des populations païennes incorporées au royaume du Nord par David [6]. Il n'en demeure pas moins fort visible. L'accession au trône de Jéroboam I (I Rois 11/26 sqq, 12/1-20) et de Baésa (I Rois 15/27-16/2) se déroule selon la tradition charismatique : désignation par Yahweh et acclamation du peuple. Ni l'un

[1] ALT, *op. cit.*, p. 55. NOTH, *System...*, p. 111 et *Gesetze...*, p. 57. Contre CASPARI, *Aufkommen...*, p. 49, note 1.

[2] NOTH, *System...*, pp. 111-112, note 1.

[3] Aucune mention d'alliance devant Yahweh, lors du sacre d'Hébron, II Samuel, 2/1-4.

[4] ALT, *op. cit.*, pp. 68-70.

[5] ALT, *op. cit.*, p. 78.

[6] ALT, *op. cit.*, pp. 78-79.

ni l'autre ne réussirent à constituer une dynastie. Il faut en effet considérer les règnes de Nadab et d'Ela comme des interrègnes entre la mort de l'ancien chef charismatique et l'apparition du nouveau [1]. Zimri n'est qu'un conspirateur. Il ne « règne » que sept jours. Quant à la dynastie des Omrides, instaurée sous l'influence cananéenne, elle ne dura que trois générations (Omri, Achab, Achazia et son frère Joram) et fut renversée par le chef charismatique Jéhu, désigné par l'oracle prophétique (I Rois 19/15-18, II Rois 9/1-13). Malgré la durée relativement longue, un siècle, de la dynastie de Jéhu (Jéhu, Joachaz, Joas, Jéroboam II [2]), le principe charismatique ne cessait pas d'être vivace. Témoin l'oracle d'Osée 8/4 : « Ils ont fait des rois, mais non de ma part. Ils ont établi des chefs, mais que je n'ai pas connus. » Et cet autre, du même prophète, faisant sans doute allusion à l'anarchie finale du royaume du Nord : « Je te donne un roi dans ma colère, je te le prends dans ma fureur » (Osée 13/11). De tels oracles supposent que le souverain désigné directement par Yahweh est seul légitime [3].

Il n'y a donc pas de ligne dynastique en Israël. Preuve en soit finalement l'absence de la formule consacrée *tahtaw* (à sa place) lors de l'accession au trône d'Omri et de Jéhu. Ces souverains ne sont pas des successeurs, car il n'y a pas de succession [4].

En Juda, c'est le principe dynastique qui s'affirmera, et cela de manière toujours plus conséquente. La prophétie de Nathan (II Samuel 7/1-29) le formule avec éclat. Comme dans le royaume du Nord, l'élection divine est considérée comme la condition *sine qua non* de la légitimité du souverain. Mais, à la différence du principe charismatique, l'élection, ici, est unique ; elle est faite une fois pour toutes et elle s'applique à David et à ses successeurs. C'est pourquoi aucun oracle de Dieu n'accompagne l'accession de Salomon au trône [5]. L'œuvre de Dieu consistera à continuer sa grâce envers la maison royale et à assurer par là le salut de tout le peuple, dont ici l'acclamation est totalement superflue. La portée de cette élection apparaîtra surtout lorsque le souverain péchera. Il sera châtié, mais il ne sera pas destitué [6]. Ici, Dieu n'est pas le créateur de charismes sans cesse nouveaux, mais le conservateur et le garant du salut donné au peuple par l'institution de la royauté davidique à laquelle il a promis la perpétuité. La maison de David ne s'éteindra jamais, elle aura toujours une « lampe [7] ».

Toute l'histoire de Juda est conforme à ce principe. Il est suggestif de comparer les troubles qui agitèrent les deux royaumes, au temps de Jéhu. Dans le Nord, Dieu opère la révolution : Jéhu renverse la dynastie

[1] ALT, *op. cit.*, p. 79, note 4. CASPARI, *Tronbesteigungen...*, pp. 220-222.
[2] Comme pour Nadab et Ela, on qualifiera d'interrègne le court passage de Zacharie au pouvoir.
[3] ALT, *op. cit.*, p. 80.
[4] CASPARI, *Tronbesteigungen...*, pp. 232-233
[5] NOTH, *Gesetze...*, p. 60, note 3.
[6] ROST, *Thronnachfolge...*, pp. 59-61, 64-68.
[7] Cf. I. Rois 11/36, 15/4 ; II Rois 8/19 et VISCHER, *op. cit.*, p. 341.

de Saül, et qui se considérèrent et se désignèrent dès lors comme le véritable Israël. Au Sud, l'ancienne amphiktyonie judéenne devenue royaume de Juda, avec David pour roi.

Ces antécédents font comprendre la nature exacte du règne de David, puis de Salomon, sur « tout Israël et Juda » (II Samuel 5/5). Ces deux souverains n'ont ni voulu ni réalisé la fusion de Juda et des dix tribus du Nord en un royaume unifié. Leur règne constitue une double monarchie dans laquelle Juda et Israël sont liés par une union personnelle [1]. Juda est le fief personnel de David et de Salomon. Ils y sont rois en vertu de leur pouvoir personnel incontesté. Il en sera de même de leurs successeurs. A la mort de Salomon, Roboam lui succédera sans autre sur le trône de Juda. Le litige de succession ne se posera qu'à propos du trône d'Israël [2]. C'est que le règne de David et [illegible] sur les dix tribus du Nord est de tout autre nature que sur J[illegible] liance, conclue « devant Yahweh » (II Samuel 5/[illegible] u Nord, David et Salomon sont des rois charism[illegible] pourquoi, dès que les dix tribus du Nord aur[illegible] souverain n'est pas fidèle à la vocation qu'ils [illegible] iront libres de dénoncer l'alliance et de se révo[illegible] ous David, lors du complot d'Absalom et de la [illegible] participait pas à ces rébellions [4]. On le vit enfin [illegible] alomon, lorsque les tribus du Nord réclamèren[illegible] les termes semblables à ceux de Séba (cf. I R[illegible]). A noter aussi que ce n'est pas à Jérusalem, [illegible] capitale de Saül et ancien centre de l'amphikty[illegible] rd se réunirent, en vain d'ailleurs, pour « faire [illegible] /1).

Le dualisme Israël-Juda, roy[illegible] aume dynastique, existe donc déjà dans la doul[illegible] uis de Salomon. Le schisme de I Rois 12 ne fai[illegible] ient alors à l'état de choses antérieur, lorsque [illegible] seulement et que les dix tribus du Nord essaya[illegible] yaume charismatique [5]. Pourtant, deux élémen[illegible] sur lesquels nous reviendrons : Jérusalem et le [illegible] au royaume de Juda.

Après le schisme, les de[illegible] un conformément à son principe propre. En Isr[illegible] que restera vivant jusqu'à la ruine du royaume [illegible] ntrecarré par des tendances dynastiques imputa[illegible] ne des populations païennes incorporées au roy[illegible]. Il n'en demeure pas moins fort visible. L'acc[illegible] m I (I Rois 11/26 sqq, 12/1-20) et de Baésa (I [illegible] selon la tradition charismatique : désignation [illegible] du peuple. Ni l'un

[1] Alt, *op. cit.*, p. 55. Noth, *System...*, p. 111 et *Gesetze...*, p. 57. Contre Caspari, *Aufkommen...*, p. 49, note 1.

[2] Noth, *System...*, pp. 111-112, note 1.

[3] Aucune mention d'alliance devant Yahweh, lors du sacre d'Hébron, II Samuel, 2/1-4.

[4] Alt, *op. cit.*, pp. 68-70.

[5] Alt, *op. cit.*, p. 78.

[6] Alt, *op. cit.*, pp. 78-79.

ni l'autre ne réussirent à constituer une dynastie. Il faut en effet considérer les règnes de Nadab et d'Ela comme des interrègnes entre la mort de l'ancien chef charismatique et l'apparition du nouveau [1]. Zimri n'est qu'un conspirateur. Il ne « règne » que sept jours. Quant à la dynastie des Omrides, instaurée sous l'influence cananéenne, elle ne dura que trois générations (Omri, Achab, Achazia et son frère Joram) et fut renversée par le chef charismatique Jéhu, désigné par l'oracle prophétique (I Rois 19/15-18, II Rois 9/1-13). Malgré la durée relativement longue, un siècle, de la dynastie de Jéhu (Jéhu, Joachaz, Joas, Jéroboam II [2]), le principe charismatique ne cessait pas d'être vivace. Témoin l'oracle d'Osée 8/4 : « Ils ont fait des rois, mais non de ma part. Ils ont établi des chefs, mais que je n'ai pas connus. » Et cet autre, du même prophète, faisant sans doute allusion à l'anarchie finale du royaume du Nord : « Je te donne un roi dans ma colère, je te le prends dans ma fureur » (Osée 13/11). De tels oracles supposent que le souverain désigné directement par Yahweh est seul légitime [3].

Il n'y a donc pas de ligne dynastique en Israël. Preuve en soit finalement l'absence de la formule consacrée *tahtaw* (à sa place) lors de l'accession au trône d'Omri et de Jéhu. Ces souverains ne sont pas des successeurs, car il n'y a pas de succession [4].

En Juda, c'est le principe dynastique qui s'affirmera, et cela de manière toujours plus conséquente. La prophétie de Nathan (II Samuel 7/1-29) le formule avec éclat. Comme dans le royaume du Nord, l'élection divine est considérée comme la condition *sine qua non* de la légitimité du souverain. Mais, à la différence du principe charismatique, l'élection, ici, est unique ; elle est faite une fois pour toutes et elle s'applique à David et à ses successeurs. C'est pourquoi aucun oracle de Dieu n'accompagne l'accession de Salomon au trône [5]. L'œuvre de Dieu consistera à continuer sa grâce envers la maison royale et à assurer par là le salut de tout le peuple, dont ici l'acclamation est totalement superflue. La portée de cette élection apparaîtra surtout lorsque le souverain péchera. Il sera châtié, mais il ne sera pas destitué [6]. Ici, Dieu n'est pas le créateur de charismes sans cesse nouveaux, mais le conservateur et le garant du salut donné au peuple par l'institution de la royauté davidique à laquelle il a promis la perpétuité. La maison de David ne s'éteindra jamais, elle aura toujours une « lampe [7] ».

Toute l'histoire de Juda est conforme à ce principe. Il est suggestif de comparer les troubles qui agitèrent les deux royaumes, au temps de Jéhu. Dans le Nord, Dieu opère la révolution : Jéhu renverse la dynastie

[1] ALT, *op. cit.*, p. 79, note 4. CASPARI, *Tronbesteigungen...*, pp. 220-222.

[2] Comme pour Nadab et Ela, on qualifiera d'interrègne le court passage de Zacharie au pouvoir.

[3] ALT, *op. cit.*, p. 80.

[4] CASPARI, *Tronbesteigungen...*, pp. 232-233

[5] NOTH, *Gesetze...*, p. 60, note 3.

[6] ROST, *Thronnachfolge...*, pp. 59-61, 64-68.

[7] Cf. I. Rois 11/36, 15/4 ; II Rois 8/19 et VISCHER, *op. cit.*, p. 341.

des Omrides. Dans le Sud, Dieu opère la restauration : Joas le Davidide prend possession du trône usurpé par Athalie. « Il s'assit sur le trône des rois » (II Rois 11/19). Cette précision, rendue nécessaire pour affirmer la succession davidique troublée par Athalie, tient lieu de la formule *tahtaw* qu'on trouve partout ailleurs, même lorsque le précédent souverain a été assassiné (II Rois 12/22, 14/21). Jusqu'à la fin du royaume de Juda, le principe formel de la continuité dynastique est maintenu [1]. Bien plus, la succession héréditaire devient toujours plus étroite. Dans les débuts, c'est toujours un adulte qui succédait au défunt Davidide [2]. Peu à peu se dessine une ligne directe, si bien que Josias, âgé de huit ans, monte sur le trône de préférence à ses parents plus âgés [3]. C'est le triomphe du principe dynastique.

3. Rapports entre Israël et Juda

Après le schisme, le terme d'Israël, malgré l'emploi courant qu'on en faisait pour désigner le royaume du Nord, continua à désigner aussi les douze tribus. A côté de son acception politique, il avait conservé son ancien sens « sacral » et religieux. Ceci s'explique par le fait que les douze tribus, malgré le schisme, n'avaient pas cessé de constituer l'ancienne amphiktyonie [4]. La ville et le Temple de Jérusalem jouent ici un rôle essentiel.

Avec une rare habileté, David, dès son accession au trône de la double monarchie, avait choisi Jérusalem pour résidence. Jérusalem n'appartenait ni à Juda ni à Israël. Il fallut d'abord la conquérir (II Samuel 5/6-9). C'était donc, par rapport à Juda et à Israël, un terrain neutre, bien propre à devenir le siège de la double monarchie [5]. David pouvait y consolider en toute indépendance son pouvoir dynastique. Mais il en fit plus encore qu'une capitale politique : le centre de l'amphiktyonie d'Israël. En y transportant l'arche (II Samuel 6/1-19), il liait à sa ville et à sa dynastie les destinées de toutes les tribus d'Israël [6].

Ce lien subsista malgré le schisme. C'est lui qui exprima visiblement l'unité spirituelle de Juda et d'Israël.

Car cette unité subsistait. Il ne faudrait pas s'imaginer que la différence politique entre les deux royaumes ait entraîné la rupture de l'unité religieuse des douze tribus. Les lois de l'amphiktyonie étaient le bien commun de toutes les tribus. Données au peuple de Dieu au Sinaï, bien avant sa constitution en Etat, elles n'avaient rien qui les liât aux constitutions politiques qui suivirent [7]. Pourtant — et c'est la grande nouveauté de l'œuvre de David — en attachant l'amphiktyonie des douze tribus à la ville de Jérusalem et, par conséquent, à la dynastie davidique, David

[1] Caspari. *Tronbesteigungen...*, pp. 234-236.
[2] Caspari, *Tronbesteigungen...*, pp. 143-145.
[3] Caspari, *Tronbesteigungen...*, pp. 238-239. On ne tirera pas déjà ces conclusions, bien entendu, de l'accession au trône de Joas, qui était le seul Davidide échappé au massacre.
[4] Noth, *System...*, p. 112. *Gesetze...*, pp. 74-75.
[5] Alt, *op. cit.*, pp. 55-57.
[6] Noth, *Gesetze...*, pp. 72-73.
[7] Noth, *Gesetze...*, pp. 62 et 70.

donnait à l'amphiktyonie le centre visible sans lequel elle n'aurait plus pu exprimer son unité. Salomon continuera cette œuvre en bâtissant le Temple.

Les textes vont plus loin encore. Ils attribuent à Dieu lui-même le rattachement de l'amphiktyonie des douze tribus à la maison de David. C'est David et ses successeurs qui seront dorénavant *de jure divino* les garants et les porteurs permanents de l'alliance de Sinaï. On sait les conséquences capitales de cette union entre Dieu et David pour la foi ultérieure d'Israël en son Messie, « fils de David ». A cause de David, Jérusalem et son Temple seront les gages de la promesse de Dieu pour les Israëlites, et même pour les païens (cf. II Samuel 7 et Esaïe 2/1-5). Le principe dynastique constitue donc un des éléments fondamentaux de la perspective du salut universel.

Même dans les tribus du Nord, la fidélité à Jérusalem ne s'éteindra pas. Jéroboam et ses successeurs auront beau instituer des sanctuaires nouveaux, contre la volonté de Yahweh [1], ils n'arriveront pas à rompre le lien « sacral » des Israëlites avec Jérusalem et le Temple. En 587, lors de la destruction du Temple, des hommes de Sichem, Silo et Samarie, centres religieux pourtant célèbres dans le Nord, vinrent à Jérusalem pour témoigner rituellement de leur douleur. (Jérémie 41/5). Après l'exil, les mêmes milieux souhaitèrent, en vain d'ailleurs, participer aux travaux de reconstruction du Temple (Esdras 4/2-3) [2]. Ezéchiel, dont les tableaux eschatologiques (chapitres 40-48) ne représentent nulle part le rétablissement des royaumes politiques de Juda et d'Israël sous leur forme ancienne [3] assigne à Jérusalem une place décisive dans le monde nouveau qu'il prophétise.

Les dix tribus du Nord participent donc à Juda en ce sens que, membres de l'amphiktyonie, elles sont attachées à Jérusalem, au Temple, à la dynastie davidique, en un mot : aux institutions dans lesquelles Dieu a inscrit, une fois pour toutes, sa promesse pour Israël et pour les païens.

Quelles sont, dans la même relation, les répercussions du principe charismatique ? Il n'était pas dans la nature du principe charismatique de s'inscrire dans des institutions, comme le principe dynastique. Pourtant, il jouera, dans l'unité de l'amphiktyonie, un rôle tout aussi important.

[1] Les « péchés » de Jéroboam (I Rois, 12/30, 14/16, 15/26, 34, 16/19, 26, 31, 22/53; II Rois 3/3, 10/29, 13/2, 11, 14/24, 15/9, 18, 24, 28, 17/22) ne sont pas seulement l'adoration des Baals, mais d'abord et surtout la volonté de faire concurrence à la maison de David, d'instaurer des prêtres qui n'étaient point Lévites (I Rois 12/31), en d'autres termes, de ne pas s'en tenir à la vocation spécifique d'Israël (cf. I Rois 12/25-14/20 et W. Vischer, *op. cit.*, pp. 351-359), dont la séparation d'avec Juda, elle, avait été voulue de Dieu, (cf. I Rois 11/26-40). Remarquer encore que l'homme de Dieu, venant *de Juda* est puni pour avoir accepté l'« intercommunion » avec Israël. I Rois 13/11-32. Bien plus, la vocation d'Israël avertisseur de Juda se manifeste par l'oracle donné subitement au prophète israélite (cf. I Rois 13/20-22). Ici, de manière éclatante, on voit comment le rôle d'Israël est de rappeler à Juda sa propre vocation, quand Juda l'oublie.

[2] Noth, *Gesetze...*, pp. 72-73.

[3] Noth, *Gesetze...*, p. 104.

La présence d'Israël charismatique à côté de Juda dynastique est un rappel constant de la souveraineté et du jugement de Dieu.

Trois exemples : lorsque Jéhu accomplit sa mission purificatrice au nom de Dieu, il ne frappe pas seulement les membres de la famille d'Achab, mais aussi le roi de Juda Achazia et ses frères compromis, comme la maison d'Achab, avec les adorateurs des Baals (II Rois 9/27-29, 10/12-14). Devant la ruine d'Israël, le prophète Esaïe met gravement en garde les Judéens contre l'assurance présomptueuse dont ils se prévalent, sous prétexte qu'ils « ont fait un pacte avec la mort ». Il leur annonce que Dieu combattra contre Juda comme il avait jadis, au temps de David, combattu pour tout Israël à Pératsim et à Gabaon (Esaïe 28/7-22, cf. II Samuel 5/17 sqq et I Chroniques 14/8 sqq) [1]. Rappelant la ruine d'Israël, Jérémie accuse ses compatriotes du Sud de ne pas s'en être instruits, si bien qu'Israël paraît « innocent en comparaison de Juda » (Jérémie 3/6-13).

Ainsi, comme le Temple de Jérusalem, bien qu'attaché à la dynastie des Davidides, rois de Juda, est une promesse pour tout Israël, l'avertissement que constituent l'histoire et la structure charismatique des dix tribus du Nord est valable pour l'ensemble du peuple de Dieu. Bien que fort différents l'un de l'autre, Juda et Israël ont partie liée. Comment Israël se passerait-il du Temple de Jérusalem et de la dynastie davidique ? Comment Juda se passerait-il du rappel que Dieu reste toujours le maître ? L'attitude de David envers Saül est révélatrice à cet égard. En face de Saül, même pécheur, même rejeté, et en face de ses descendants, David est saisi de respect. C'est que Saül lui rappelle le pouvoir souverain de Celui dont le trône davidique aussi va dépendre [2].

Les prophètes feront constamment écho à ce rappel de la souveraineté de Yahweh, dont Israël constitue l'exemple vivant. Mais que l'on ne s'y méprenne pas ! Pour eux, l'attachement à Jérusalem, au Temple, à la dynastie davidique et le rappel de la souveraineté de Dieu ne s'excluent nullement. Ils s'incluent bien plutôt. Par exemple, les oracles de Jérémie contre le Temple (Jérémie 7/1-16, 26/1-19), le peuple élu (Jérémie 12/7-17) et la dynastie des Davidides (Jérémie 22/1-30) ne mettent nullement en question l'élection de Jérusalem, de ses habitants et de ses rois. Au contraire, le châtiment est la confirmation de l'élection (cf. aussi Amos 3/2 : « Je n'ai connu que vous seuls parmi toutes les familles de la terre. C'est pourquoi je vous punirai de toutes vos iniquités. ») Lors même que l'élection aboutit au rejet, elle n'est pas effacée pour autant. Le rejet ne fait que la rendre plus terriblement éclatante ! C'est précisément cette tension

[1] Rapports et différences typiques : Dieu combat pour *tout Israël* (cf. II Samuel 5/17). Le même combat de Dieu se tourne contre Juda, si Juda n'accepte pas de se laisser avertir par le destin de l'Israël des dix tribus.

[2] Cf. I Samuel 24/1-23, 26/1-25, II Samuel 1/1-27, 2/4 b-7, 4/1-12. Tous ces passages montrent le respect de David pour Saül, qui reste, terrriblement, l'« oint de Yahweh » même après que Yahweh s'est retiré de lui. Double respect de l'élection divine et du châtiment divin.

entre l'alliance perpétuelle de Dieu avec Jérusalem, la maison de David, le peuple des douze tribus et le rappel de la souveraineté et du droit de Dieu sur ces créatures qu'il a choisies, qui confère au message prophétique son bouleversant dynamisme. Une déclaration comme « J'ai quitté ma maison » (Jérémie 12/7) n'aurait aucun sel si cette maison, dès que Yahweh la quitte, devenait totalement semblable à n'importe quelle autre maison. Comment d'ailleurs le pourrait-elle, puisqu'il est un point capital sur lequel elle ne pourra plus jamais être semblable aux autres maisons : c'est qu'elle a été *sa* maison. Il en est de même du peuple appelé « Lô-Ammi » (« Pas mon peuple », Osée 1/9). Ce nom n'a de portée que si, au moment même où il est donné, il s'applique à un peuple qui a été appelé « Ammi » (« Mon peuple ») et qui, par conséquent, continue à être « Ammi » aussi longtemps qu'il est appelé « Lô-Ammi ». Tant l'élection est indélébile ! Tant elle n'est nullement infirmée par le refus de celui qui l'a reçue, une fois pour toutes !

Loin de renverser l'élection perpétuelle de Jérusalem, du Temple et de la maison de David, le message prophétique déposé dans la destinée d'Israël unit au contraire sur le plan supérieur de la révélation les deux principes, dynastique et institutionnel d'une part, charismatique et spirituel de l'autre. Cette union n'est pas une harmonisation. Elle se réalise dans la tension de la prédication prophétique adressée à l'institution dynastique, tension qui n'est autre que le témoignage, dans le temps, de la tension entre le temps et l'éternité [1].

L'évolution du sens d'« Israël » confirme ces vues [2]. Au temps des « juges », ce terme, nous l'avons vu, désigne seulement l'amphiktyonie des douze tribus. Aucun exemple ne nous permet de conclure qu'il se soit appliqué à une tribu particulière [3]. Après la mort de Saül, les dix tribus du Nord, héritières de la tradition charismatique de Saül, se considérant, dès lors, comme le véritable Israël, prennent ce nom pour elles seules, sans pourtant qu'il cesse de pouvoir désigner aussi l'amphiktyonie des douze tribus. Mais cet emploi est plus rare.

En effet, jusqu'à la guerre syro-ephraïmite (735 a. C.), les prophètes (Amos, Osée, Esaïe) appliquent le terme d'Israël au peuple du royaume du Nord. Pendant la guerre syro-ephraïmite, l'usage change. Esaïe, peut-être à la suite d'Osée, est l'inspirateur de ce changement. Peu avant la guerre, il donne encore au royaume du Nord le titre d'Israël (Esaïe 9/7-10/4 [4]). Mais l'oracle 8/12-16, qui date de la guerre, parle déjà des « deux maisons d'Israël » (8/14). Et ensuite, Esaïe appliquera à Juda seul le terme

[1] De ce point de vue, le *schisme* de I Rois 12 apparaît comme l'envers, causé par l'infidélité de Juda (cf. I Rois 11/33) du dualisme positivement voulu par l'économie divine de l'ancienne alliance.

[2] Alt, *op. cit.*, pp. 53-54. Noth, *System...*, pp. 90-92, 110-112. *Gesetze...*, pp. 74-75. Rost, *Israel bei den Propheten*, p. 115.

[3] Noth, *System...*, p. 90.

[4] Ce poème est vraisemblablement quelque peu antérieur à l'ouverture des hostilités. Cf. Rost, *Israel...*, pp. 107-108.

d'Israël. C'est l'usage qui prévaudra chez les prophètes ultérieurs [1], et après l'exil, sans pourtant que le souvenir de son application aux dix tribus disparaisse complètement [2].

Comment expliquer le changement opéré par Esaïe ? Faut-il admettre qu'Esaïe refuse au royaume du Nord le titre d'Israël parce qu'il a fait alliance avec Damas contre Juda ? Cette opinion serait assez naturelle, puisque le changement s'opère précisément pendant la guerre syro-ephraïmite. Mais elle n'a pas d'appui dans les textes. La première mention d'Israël appliqué à Juda (8/14) n'est nullement accompagnée d'un jugement sur le royaume du Nord, mais bien sur les deux royaumes. Il ne convient pas d'avoir peur des conjurations humaines, mais de Dieu, « pierre d'achoppement et de scandale » pour les habitants des deux royaumes. Si le prophète applique à Juda le titre d'Israël, c'est pour signifier à son peuple que le Dieu qui bouleverse le Nord pourrait bien aussi bouleverser un jour le Sud.

L'étude de la formule « Le Saint d'Israël » conduit M. Rost à des conclusions identiques : « Selon toute vraisemblance, Esaïe, sous l'impression de la chute de Samarie, a voulu signifier à ses compatriotes [*scil.* aux Judéens] que le Dieu d'Israël, qui vient d'anéantir l'Etat d'Israël même, est aussi leur Dieu. L'avertissement et la menace que contiennent ces événements pourraient bien concerner au premier chef ses propres compatriotes. Le même Dieu, qui a brisé l'Etat d'Israël, peut aussi produire la ruine de Juda, si les avertissements du prophète retentissent en vain. La sainteté de Dieu peut exiger cet anéantissement, si le peuple agit à l'encontre de sa sainte volonté. Ce qu'Esaïe souligne dans la sainteté de Dieu, c'est son caractère incompréhensible, inaccessible à la réflexion et aux prudences humaines. Pour lui, Dieu est le tout-autre, celui qu'on ne peut comprendre, ni enfermer, pas même dans ses propres actes. Autant l'abandon de son peuple par Yahweh, le Dieu d'Israël, était incompréhensible à l'habitant du royaume d'Israël, comme aussi à maint Judéen, autant cet événement, expression de la sainteté de Dieu, revêtait d'importance pour le prophète. Dans la situation concrète de 701, l'alliance entre Dieu et le peuple pouvait bien empêcher que le sanctuaire de Yahweh à Jérusalem ne tombe aux mains de Sanchérib, pour Esaïe, il n'en restait pas moins possible, en principe, que Yahweh prive aussi les Judéens de leur indépendance. A l'avertissement et à la menace contenus dans le titre divin « Le Saint d'Israël » se joint l'exhortation à vivre selon la volonté de ce Dieu qui frappe l'apostasie d'un châtiment si terrible [3]. »

Le message prophétique touchant les dix tribus du Nord colorera de plus en plus l'ancienne amphiktyonie, puis, après la ruine de Samarie, le royaume de Juda lui-même, gratifié par les oracles divins de cet héritage lourd d'avertissements et d'exhortations à la repentance qu'est le titre d'Israël [4].

Israël participe donc à Juda par la promesse de fidélité divine reposant sur Jérusalem, le Temple et la dynastie davidique. Et Juda participe à Israël par le rappel prophétique, manifesté d'abord en Israël, mais valable pour

[1] Nahum fait exception. Cf. Rost, *Israel...*, pp. 72-73, 111.
[2] Rost, *Israel...*, p. 130.
[3] Rost, *Israel...*, p. 43.
[4] Rost, *Israel...*, pp. 109-110, 112-113, 115.

Juda aussi, de la souveraineté et de la liberté divines. Sans Juda, Israël n'aurait pas d'espérance. Sans Israël, Juda s'endormirait dans une fausse sécurité. Sans Juda, Israël ne posséderait aucune certitude du salut. Sans Israël, Juda risquerait d'oublier que le salut dépend constamment du Dieu vivant, du « Saint d'Israël ». Sans Juda, Israël sombrerait dans le désespoir. Sans Israël, Juda sombrerait dans l'orgueil.

Mais, grâce à Juda, Israël peut espérer. Grâce à Israël, Juda peut se repentir. Grâce à Juda, Israël peut être certain de la volonté de Dieu. Grâce à Israël, Juda peut ne jamais s'imaginer disposer de cette volonté. Grâce à Juda, Israël peut savoir où aller chercher Dieu et ses promesses certaines. Grâce à Israël, Juda peut rendre à Dieu seul la gloire, sans se targuer d'avoir « fait un pacte avec la mort » (Esaïe 28/15). Grâce à Juda, Israël peut participer sur la terre au mystère divin. Grâce à Israël, Juda peut découvrir que ce mystère transcende tout le dépôt qui en témoigne. Grâce à Juda, Israël peut soumettre ses inspirations au critère de la vérité objective déposée dans les institutions établies par Dieu. Grâce à Israël, Juda peut être, sans cesse à nouveau, ramené à l'Esprit qui a fondé les institutions pour s'en servir.

Telle est l'unité de Juda et d'Israël. Ils ne s'absorbent pas l'un l'autre. Ils ne se confondent pas. Ils ne sont pas non plus deux moitiés d'un tout, quantitativement mais non qualitativement différentes. Au contraire, ils participent chacun totalement à la totalité de l'autre. Et cette participation mutuelle n'est possible que parce qu'aucun ne pourrait absorber l'autre, et le rendre semblable à lui. Polarité si l'on veut, mieux encore : communion. Communion, et non confusion. Communion, et non séparation. Communion, c'est-à-dire : union de ce qui reste distingué et distinction entre ce qui reste uni. L'œuvre de Dieu, médiate en Juda, est orientée sur l'œuvre de Dieu, immédiate en Israël. Et l'œuvre de Dieu, immédiate en Israël, est rapportée à l'œuvre de Dieu, médiate en Juda. Telles sont les dispositions que Dieu a prises pour se révéler et agir dans tout Israël.

Comme toujours dans l'histoire canonique de l'Ancien et du Nouveau Testament, cette œuvre n'est pas seulement spirituelle et morale. Elle est aussi matérielle et visible. Elle s'inscrit dans un signe.

Le signe de la participation mutuelle de Juda à Israël et d'Israël à Juda, c'est l'adjonction, lors du schisme, de Benjamin au royaume du Sud. Juda ne continuera pas son existence sans la présence constante d'Israël représenté, *pars pro toto*, par Benjamin. Et Israël ne continuera pas son existence sans être lié à Juda.

A preuve la prophétie d'Ahija à Jéroboam (I Rois 11/26-40) : « Voici que je vais arracher le royaume de la main de Salomon et je te donnerai dix tribus. Une seule tribu lui restera, à cause de mon serviteur David et à cause de Jérusalem, la ville que j'ai choisie dans toutes les tribus d'Israël » (I Rois 11/31*b*-32. Cf. 11/35-36). Dix et un font onze, et non douze. La tribu dont parle l'oracle d'Ahija désigne donc Benjamin. Juda est la tribu qui manque au compte. La question ne se posait pas pour elle. Elle restait sans conteste le fief des Davidides (cf. I Rois 12/21 et LXX 12/20, où sont

mentionnés Juda et Benjamin [1]). Benjamin sera rattaché à Juda « à cause de mon serviteur David et à cause de Jérusalem, la ville que j'ai choisie dans toutes les tribus d'Israël ».

Le sens obvie est net : il s'agit de sauvegarder David et Jérusalem. C'est à cause d'eux que Benjamin sera incorporé au royaume du Sud. Ce n'est pas d'abord à cause d'Israël. La présence d'Israël, représenté par Benjamin, en Juda constituera un rappel constant pour Juda, le rappel même que les prophètes ont sans cesse dégagé de l'histoire d'Israël. C'est ce rappel qui sauvegardera Juda de tout orgueil, de tout particularisme, et qui lui permettra d'être fidèle à sa vocation.

Mais la sauvegarde de Juda constitue une sauvegarde pour Israël aussi. Car Israël ne peut être sauvé sans David et sans Jérusalem. La présence de Benjamin en Juda marque donc aussi la prétention salutaire de Jérusalem et de la maison de David sur tout Israël, la promesse divine faite à tout Israël et scellée en David [2]. Benjamin sauvegardera donc Juda et Jérusalem. Mais en les sauvegardant, il sauvegardera Israël, puisque l'unique espoir d'Israël repose en Sion [3]. L'infidélité de Juda détruirait l'espoir d'Israël lui-même.

Le signe de Benjamin contient donc les deux aspects dégagés plus haut de la participation mutuelle d'Israël à Juda et de Juda à Israël. Il marque la communion des deux royaumes. Ce signe, David l'érigera à Jérusalem même où lui et Salomon établiront non des Judéens, mais des Benjamites (cf. Juges 1/21, Josué 15/63, 18/28, Jérémie 6/1 [4]).

4. La situation après l'exil

Les grands bouleversements du début du VIe siècle avant Jésus-Christ ont mis fin à l'ancienne amphiktyonie, qui avait survécu à l'invasion assyrienne du royaume du Nord. La simple conquête du pays de Juda n'aurait pas nécessairement détruit la structure ancienne. Mais trois événements décisifs se produisirent : la destruction du Temple, la chute des Davidides et l'exil des classes supérieures de la population judéenne. Les deux premiers privaient l'amphiktyonie de ses organes nécessaires. Le troisième introduisait la division parmi les Israëlites, les deux fractions, exilés et

[1] Noth, *System...*, pp. 111-112, note 1.

Le texte passe Siméon sous silence. comme si le royaume de Juda s'identifiait à la tribu de ce nom. Le système des douze tribus que suppose notre texte s'apparentera à celui de la bénédiction de Moïse (Deutéronome 33).

[2] M. W. Vischer, *op. cit.*, pp. 348-350, n'a vu que le second aspect du signe de Benjamin. Mais il l'a bien vu. On remarquera avec lui qu'Israël ne représente pas seulement les dix tribus du Nord, mais bien les païens eux-mêmes, présents en Israël depuis les conquêtes de David, et parmi lesquels plus tard les dix tribus devaient se répandre, pour les ramener à Sion. Israël est ainsi l'avant-garde de Juda. Il en prépare la mission universelle.

[3] Notons pour mémoire qu'une étude plus approfondie devrait distinguer soigneusement Jérusalem de Sion. Jérusalem sera rejetée. Sion est bénie éternellement.

[4] Caspari, *Aufkommen...*, pp. 50-51, note 4.

demeurés au pays prétendant toutes deux être héritières de la vraie tradition, signe que l'amphiktyonie était bien morte [1].

La disparition du lien « sacral » des tribus, signe de l'alliance divine, confirmait les oracles prophétiques annonçant le jugement de Dieu sur tout Israël. Dieu avait *dénoncé* son alliance.

Mais les prophètes avaient aussi prédit une nouvelle alliance (Jérémie 31/31 sqq, Ezéchiel 37/26 sqq). On s'accrocha à cet espoir. On conçut tout d'abord cette nouvelle alliance comme le rétablissement immédiat de la situation ancienne. Mais, dès la première déportation judéenne (598), les prophètes taxèrent d'illusoire cette interprétation de leurs prophéties (Jérémie 28/1 sqq, 29/1 sqq, Ezéchiel 13/1-16). Ils n'entrevoyaient le rétablissement que pour plus tard [2].

On en vint alors à considérer la situation présente comme provisoire. Il s'agissait d'attendre avec foi le rétablissement promis. Ezéchiel 40-48 témoigne d'une semblable attente [3].

Le rétablissement opéré par Cyrus fut une déception. L'enthousiasme manquait pour reconstruire le Temple. On ne s'y mit que vingt ans plus tard, sous l'impulsion des prophètes Aggée et Zacharie qui annonçaient un brillant avenir messianique. Mais cet avenir aussi fut une déception pour les Juifs. Le Messie était... Zorobabel. Après Aggée et Zacharie cesse, pour des siècles, toute espérance d'un rétablissement du royaume messianique sur la terre et dans le temps. Elle sera remplacée par l'attente eschatologique de la fin de toutes choses [4].

Les livres d'Esdras et de Néhémie témoignent pourtant de la conscience que les Juifs de cette époque avaient d'assister à une véritable restauration d'Israël. La prière de Néhémie (Néhémie 9) est fort instructive à cet égard. Pour elle, la communauté postexilique semble la continuation directe des douze tribus d'avant l'exil. En parlant des malheurs publics, on ne s'attache qu'à l'aspect extérieur, politique, social et national du désastre d'Israël. Si l'on mentionne souvent la désobéissance « des pères », c'est pour ajouter d'emblée (Néhémie 9/17 *b*, 19-21, 27 *b*, 28 *b*, 30-31) que Dieu est miséricordieux et pour attendre de lui le même pardon qu'il leur accorda. Combien cette perspective diffère de la prophétie classique ! On paraît avoir oublié que la destruction de Jérusalem, la fin de l'amphiktyonie d'Israël et la chute des Davidides signifiaient que Dieu avait dénoncé l'alliance conclue au Sinaï.

Que déduire de ces textes sinon, avec M. Noth, que cette prière, comme les livres d'Esdras, de Néhémie, des Chroniques, et comme le Code sacerdotal, se trouve déjà « assez éloignée des grandes questions fondamentales de la foi vétérotestamentaire [5] » ; ou bien, comme nous l'admettons pour notre part, qu'il faut comprendre et interpréter ces textes d'une manière résolument eschatologique : on espère l'alliance de Dieu qu'on sollicite. Mais cette alliance n'est pas présente.

On ne peut que s'en souvenir ou l'espérer. Quoi d'étonnant dès lors si, dans le silence de Dieu, la piété juive ultérieure devient abstraite, si la notion d'alliance se vide de sa substance ? L'abîme entre le souvenir

[1] NOTH, *Gesetze...*, pp. 98-99.
[2] NOTH, *Gesetze...*, p. 102.
[3] NOTH, *Gesetze...*, pp. 104-105.
[4] NOTH, *Gesetze...*, p. 108.
[5] NOTH, *Gesetze...*, p. 115-117.

de l'alliance passée et l'attente de l'alliance à venir était trop grand pour qu'on ne tente pas de le combler artificiellement. C'est ce qui explique le légalisme.

« De plus en plus, le rapport mutuel des choses et des institutions se renversa. A l'origine c'était l'alliance entre Dieu et le peuple qui avait formé la fédération « sacrale » des douze tribus et c'était l'existence de cette institution qui avait fourni aux lois anciennes la base indispensable à leur validité. Maintenant, c'est l'inverse : la communauté est formée des individus qui reconnaissent la loi de Dieu et lui obéissent. Celui qui s'engage à observer la loi devient *ipso facto* membre de la communauté. En retour, l'existence de cette communauté apparaît comme un signe que le rapport d'alliance entre Dieu et le peuple dure toujours. On parle schématiquement de l'« individualisme » qui naît à l'époque exilique et post-exilique, relayant l'ancien « collectivisme ». On s'est souvent plu à voir en cette évolution un progrès. En réalité, le centre de gravité, qui était auparavant l'œuvre *de Dieu,* devenait maintenant la conduite de *l'individu humain.* On s'écartait du fondement primitif et objectif de la foi. L'institution du culte à Jérusalem pouvait bien constituer encore la base de vie pour la communauté réunie en Juda. Pour la diaspora, grandissante, dispersée au loin, empêchée de participer à ce culte — abstraction faite de quelques pèlerinages à Jérusalem — c'est la soumission des individus aux dispositions de la loi qui constituera le fondement décisif et le lien unissant tous les individus. Le renversement signalé du rapport des choses favorisait la fiction en vertu de laquelle la communauté postexilique, issue de la loi selon le principe exposé ci-dessus, était, avec sa diaspora, l'héritière de l'ancien Israël. Grâce à cette fiction, les éléments extérieurs de l'ancien ordre de choses pouvaient apparaître fort réduits par les catastrophes historiques, l'alliance avec Dieu, conclue jadis, n'en demeurait pas moins en vigueur. C'est ainsi qu'on vida le message de la prophétie classique d'avant l'exil de sa substance, de sa suprême profondeur et de son caractère absolument définitif [1]. »

On mesure ici, tout particulièrement, les conséquences de la chute des Davidides. Le Temple avait beau être rebâti. Il n'était plus le centre indispensable de l'alliance jurée à David. Il était au mieux l'une des conséquences, nullement nécessaires d'ailleurs, d'une alliance conçue maintenant de manière abstraite. Cette abstraction se remarquera de plus en plus dans l'évolution religieuse ultérieure d'Israël. L'alliance, la loi, l'élection, toutes ces notions, autrefois si concrètement liées à l'amphiktyonie des douze tribus et à ses organes (la maison et la ville de David, le Temple de Jérusalem) sont maintenant devenues absolues et abstraites [2]. La tension prophétique entre Juda dynastique et Israël charismatique a disparu. Comment pourrait-elle subsister au milieu de ce flot d'abstractions ? Quel serait le sens du jugement et de la grâce de Dieu puisque l'Israëlite n'est plus intégré d'emblée à une alliance établie et durable ?

Avant l'exil, l'homme était jugé et gracié sur la base du fait qu'*avant* ce jugement et cette grâce, il appartenait à l'alliance que Dieu avait établie au moyen de l'amphiktyonie et de ses organes. Maintenant, on se représente qu'il entre dans l'alliance par le seul fait qu'il accepte le jugement

[1] NOTH, *Gesetze...*, p. 114.

[2] NOTH, *Gesetze...*, pp. 118-127.

et la grâce de la loi. Quels sont donc ce jugement et cette grâce, puisque, loin d'être des conséquences de l'alliance, elles s'identifient avec elle ? Comment s'étonner qu'au cours de la période postexilique la notion de rétribution, centrée sur l'acte de l'homme et non sur l'œuvre de Dieu, ait pris de plus en plus d'importance dans la piété juive ?

Avant l'exil « les lois étaient valides en droit dans le cadre des relations entre Dieu et son peuple. Cela suffisait pour exiger qu'elles fussent observées. Elles ne contenaient pas plus la notion d'une récompense pour ceux qui se soumettraient à leurs dispositions que n'en connaissent, dans le monde en général, les lois édictées sur la base d'une constitution donnée et qui réclament comme telles d'être suivies. L'intégration de l'individu à un ordre de choses préétabli, soustrait à son choix et reposant sur une disposition divine, impliquait d'emblée que l'individu tombait sous le coup des lois valables dans le cadre de cet ordre. Obéir à ces lois ne constituait pas un mérite qui dût être récompensé, mais un devoir résultant simplement de la situation. Ce n'est que lorsque « la Loi » eut été isolée d'un ordre de choses préétabli, indépendant de l'individu, pour recevoir son autorité d'une volonté divine soustraite au temps et à l'histoire (volonté que l'individu pouvait théoriquement reconnaître ou rejeter), que surgit la notion d'une récompense méritée, due à l'observance des commandements de « la Loi ». Car maintenant l'individu n'était plus lié à un ordre commun des choses, dont l'existence aurait impliqué la validité de lois concrètes. Mais il se trouvait placé immédiatement devant la volonté de Dieu manifestée dans « la Loi », avec le droit apparent de choisir librement, pour ou contre. Il en résultait aussitôt la notion d'une rétribution dans les deux sens [1] ».

L'extinction du prophétisme et l'apparition du légalisme sont donc des conséquences directes de la disparition des institutions « sacrales » d'avant l'exil. Il n'y avait plus d'élément sur lequel eût pu s'appuyer une prédication prophétique, puisque la tension entre l'œuvre objective de Dieu et la responsabilité humaine avait disparu pour céder le pas à l'identification, manifestée dans l'obéissance ou la désobéissance de l'individu, de l'œuvre divine et de la responsabilité humaine ; puisqu'à la communauté fondée sur l'institution divine (Juda et Jérusalem) et confrontée constamment avec la volonté divine (Israël) avait succédé un congrégationalisme abstrait et unitaire, subrepticement anthropocentrique, privé des institutions « sacrales » qui eussent donné à la loi sa validité objective, et à la prophétie sa raison d'être.

On s'est parfois demandé pourquoi le canon de l'Ancien Testament ne s'arrête pas à l'exil, pourquoi il empiète sur la période postexilique, où le judaïsme apparaît. Les considérations qui précèdent permettent de répondre : il fallait des témoins authentifiés pour attester que, dès la ruine du Temple, la chute de la dynastie des Davidides et la fin de l'amphiktyonie des douze tribus, l'ancienne alliance était terminée et que la nouvelle n'était pas encore venue. Ces précieux témoins nous confirment ainsi que les institutions « sacrales » accompagnaient nécessairement l'alliance de Dieu et que, comme leur présence en avait été le signe et la garantie, leur ruine signifia que Dieu l'avait dénoncée.

Jean-Louis LEUBA.

[1] NOTH, *Gesetze...*, pp. 130-131.

LA VIE DE L'ÉGLISE

LETTRE A PROPOS DU DIMANCHE DES MÈRES

Monsieur le rédacteur,

L'article publié dans Verbum Caro *(n° 2, page 83) « A propos du dimanche des mères » m'a quelque peu étonné par son exagération manifeste. On peut être opposé à l'institution d'une telle fête ; mais encore pour la juger équitablement, faut-il se montrer compréhensif et juste, et ne pas sortir de la réalité, ni supposer aux organisateurs de cette fête des intentions ou des faiblesses psychiques qu'ils n'ont jamais eues.*

L'auteur de l'article ignore sans doute que c'est non pas un jeune homme, mais une jeune fille, Mlle Anna Jarvis, de Lincoln (Nebraska), qui eut la première l'idée d'une fête des mères ; du moins, c'est elle qui la première en parla et la fit aboutir. Elle ne semble pas s'être préoccupée beaucoup du complexe d'Œdipe. Son idée était belle et juste ; elle s'est fort heureusement répandue.

Je n'ai jamais assisté comme auditeur à un culte spécial lors d'une fête des mères ; je ne connais que ceux que j'ai organisés moi-même ; j'ignore comment d'autres pasteurs ont procédé. J'en ai célébré une dizaine. En le faisant, je n'ai jamais eu le sentiment d'être victime de ce fameux complexe d'Œdipe, ni que je m'engageais, même inconsciemment, dans la voie tortueuse qui mène au culte de la Vierge !

Cette fête des mères m'apparaît comme un acte de justice et de reconnaissance envers la Mère. On entend parfois un enfant dire : « Ma mère ne travaille pas : elle fait le ménage ! » Même des hommes déclarent, dans un moment de mauvaise humeur où ils lâchent plus facilement ce qu'ils ont sur le cœur : « Les femmes ne font rien. » C'est pourquoi il faut remettre en lumière et en valeur la dignité de cet humble et grand travail maternel, si naturel qu'on n'y prend pas garde, et si indispensable que quand il n'est pas fait, tout va de travers dans la famille.

On a suffisamment glorifié les héros masculins, les fiers-à-bras, batailleurs, dictateurs et autres surhommes ejusdem farinae *pour qu'il soit nécessaire de rappeler une forme supérieure de l'héroïsme fait d'humilité, de fidélité, de renoncement à soi, d'amour qui se sacrifie, qui risque sa vie pour transmettre la vie et qui veille maternellement sur la vie de l'enfant ; il faut rappeler au monde que cet amour vient de Dieu et qu'il est indispensable pour établir les vrais rapports entre les hommes.*

C'est par un regrettable abus de langage que l'on parle du culte des Mères. *Il ne s'agit nullement d'un culte de dulie, de latrie ou de quelque autre sorte, pas même d'une béatification ni d'une canonisation ; il n'est pas*

question de placer la mère sur un piédestal. Au bord de la tombe de sa mère à laquelle il rendait un émouvant hommage, Adolphe Monod disait : « Gardons-nous de donner à notre mère la place qui n'appartient qu'à Dieu. »

Il s'agit bien plutôt de la fête du souvenir et de la reconnaissance. Il est bien certain qu'au foyer familial, chaque journée devrait normalement être une fête de la mère. Mais n'est-il pas juste qu'une fois par année, tous les enfants des hommes soient invités à s'unir pour fêter ensemble, d'un même cœur et sous le regard de Dieu, leur mère. La mère vraiment digne de ce nom est l'un des plus précieux dons que Dieu ait fait aux hommes. Pourquoi ne pas reconnaître la grandeur de ce don en bénissant tous ensemble l'Eternel qui l'a fait. C'est en général la mère qui, la première, a enseigné à son enfant à joindre les mains et à faire sa prière, qui a éveillé en lui l'amour des choses d'En-Haut ; dès lors, il est bien compréhensible que l'on ait songé à organiser une fête où, d'une manière spéciale, chacun repense à sa mère, aux prières de sa mère, au Dieu que sa mère invoquait et auprès duquel elle cherchait son refuge, sa force, son espérance. C'est une occasion bienvenue de se revoir enfant priant avec sa mère !

Sans doute, il y a eu et il y a encore des mères indignes qui ont été ou sont la honte de leur famille et auxquelles leurs enfants préfèrent ne pas penser. La Bible nous parle de Rebecca qui enseigna à Jacob à tromper son père et à voler son frère ; d'Hérodiade qui poussa sa fille Salomé à demander la tête de Jean-Baptiste. Et la race des Rebecca et des Hérodiade n'est pas encore éteinte. Il se trouve encore des mères pour initier leurs enfants aux vices et même pour vendre leurs filles !

Aux enfants qui ont eu de telles mères, il faut montrer ce qu'est une vraie mère ; il faut leur présenter pratiquement l'idéal maternel ; qui sait si l'un d'eux ne deviendra pas le sauveteur de sa mère !

Aux enfants qui n'ont plus leur mère, il est bon de les aider à garder d'elle un souvenir aussi riche et émouvant que possible, mais vrai et dépourvu de toute sensiblerie. Dans certains pays anglo-saxons, on distribue le Jour des Mères un œillet rose à tous ceux qui ont encore le privilège d'avoir leur mère, et un œillet blanc à ceux qui ne l'ont plus. Symbolisme naïf dont beaucoup croient devoir sourire, mais qui est parfaitement respectable. Un vieillard étranger, un homme très distingué qui avait assisté au culte spécial le jour de la fête des mères m'écrivit le lendemain : « Je m'estime heureux d'avoir assisté à une cérémonie si touchante, inconnue dans mon pays. L'œillet reçu au temple, je l'ai immédiatement posé sous le portrait de ma mère décédée il y a 80 ans. Hélas ! je n'ai d'elle aucune souvenance ; j'avais deux ans et demi. J'ai compris hier de quelles tendresses j'avais été privé. » Au fond n'y a-t-il pas un enrichissement spirituel dans cette découverte d'une tendresse jusque-là inconnue ?

On a dit : « Lors de la fête des mères, tout le monde pleure à l'église. » Ce n'est pas tout à fait exact ; mais même si tel était le cas, ces larmes de repentir, de regret, de tristesse, mais aussi parfois de joie et de reconnaissance ne sont nullement à redouter ; elles peuvent féconder de bonnes résolutions.

Sans doute, il y a ici des erreurs et des tentations auxquelles il faut se soustraire, une fausse sentimentalité, une sensiblerie qu'il faut éviter. Il y a un tact religieux qu'il faut avoir. C'est du reste le cas pour toutes les cérémonies spéciales telles que le dimanche des malades, le dimanche du

souvenir, la fête des récoltes, une fête patriotique ou scolaire, voire la fête de la Réformation. Nous sommes d'accord qu'il ne faut pas multiplier à l'excès ces dimanches spéciaux. Mais le principe même de tels dimanches spéciaux n'est pas du tout faux. Qu'il bouscule un peu la fameuse année liturgique, ce n'est nullement une catastrophe. Seul l'abus serait condamnable. Que certains théologiens et liturges de profession se formalisent de ce dimanche des mères, cela est sans importance. Libre à eux de tourner en ridicule des sermons où « toute une nuée de grands hommes (de Lincoln à l'amiral Byrd, en passant par Pasteur, Edison, Lyautey, Ch. Wagner, Bergson, Wilfred Monod) auront l'occasion de prendre la parole ». Le témoignage de ces grands hommes et d'autres encore, même moins grands, est-il donc inutile, mauvais, dangereux et déplacé en un temps comme le nôtre où le conflit des générations est assez aigu et où l'on se plaint un peu partout le respect s'en va ? Si, à l'exemple des grands hommes cités, quelques fils et filles retrouvaient, le dimanche des mères, un peu plus de respect, de compréhension et d'affection pour leur mère, ce ne serait déjà pas si mal.

Est-il vrai de prétendre que « par cette fête, la mère est isolée, séparée de son mari... que l'Eglise est invitée à séparer ce que Dieu a uni ». Cette fête va-t-elle devenir génératrice de divorces ? En fait les pères ne sont nullement exclus ; ceux que je connais s'associent à cette fête sans amertume, ni jalousie, ni égoïsme, mais avec joie. Nous avons en somme une fête de la famille dont le centre humain est la mère. Au lieu de voir ici le complexe d'Œdipe, il serait préférable d'y voir le respect du commandement : « Honore... ta mère ! »

C'est pourquoi, célébrons sans aucune arrière-pensée la fête des mères.

Au lieu de discuter, il est peut-être préférable de montrer comment nous avons organisé un tel culte spécial à l'occasion du dimanche des Mères. Il ne s'agit pas de donner ici un modèle parfait, mais une simple suggestion ; tout cela pourra être modifié et amélioré suivant les circonstances locales et le génie du pasteur qui préside le culte.

Tout d'abord, nous avons cherché à intéresser pratiquement à cette fête le plus grand nombre de personnes possible. Nous faisions appel à tous les propriétaires de jardins pour qu'ils nous donnent des fleurs. La jeunesse de l'Eglise préparait le samedi soir quelques centaines de « boutonnières » placées dans des corbeilles déposées dans le sanctuaire où elles formaient une élégante décoration florale. Pour la partie musicale, nous faisions appel à un groupe d'enfants, à une classe d'école, à une société chorale d'hommes ou mixte et à quelques solistes.

Nous avons tenu à ce que le culte commence par un service de baptême ; souvent trois ou quatre enfants étaient baptisés ce jour-là ; à chacune des mères des bébés baptisés, un enfant offrait un bouquet de roses. Pendant qu'une personne emportait les bébés hors de l'église, l'assemblée chantait : « Tu m'as aimé, Seigneur... »

Puis le pasteur lisait un choix de textes bibliques rappelant le respect dû à la mère, la salutation de l'ange Gabriel à Marie, le Magnificat, la bénédiction de Siméon, le témoignage que Paul rend à la mère et à la grand'mère de Timothée, et enfin la parole de Jésus : « Qui est ma mère ?...»

L'assemblée s'unissait ensuite dans la prière pour demander à Dieu de nous aider à mieux aimer, comprendre et aider la mère qu'Il nous a

donnée. Un chant des petits enfants célébrait l'amour filial ; il était suivi d'un solo de chant ou de violon précédant la prédication.

Après la prédication, on écoutait un chœur d'adultes ; puis nous procédions à la distribution des fleurs à chaque assistant au culte. Cette distribution était introduite par quelques mots ; elle était organisée de telle sorte que tout se passe rapidement et avec ordre pendant un jeu d'orgue. Puis l'assemblée chantait : « A mon foyer la vie est belle... » Le pasteur prononçait la prière finale (certains fragments tirés de Rauschenbusch). Après l'oraison dominicale que les enfants (et quelques adultes) prononçaient à haute voix, le pasteur donnait la bénédiction. Ce culte n'a jamais duré plus d'une heure.

En terminant, je tiens à dire ma tristesse de ce que les commerçants aient bondi sur cette occasion de proposer à leurs clients toutes sortes de cadeaux à faire à leur mère ; mais l'Eglise n'y est pour rien ; cela se fait aussi, et comment ! pour les Rameaux, Pâques, Noël. Jusqu'ici personne n'a demandé la suppression de ces fêtes pour lutter contre leur exploitation commerciale. Nous déplorons tous cette commercialisation de la fête des mères et de toutes les autres fêtes religieuses.

Albert AMIET.

C'est très volontiers que nous publions cette réponse au bref article sur le dimanche des mères paru dans notre numéro 2/1947. Elle reflète exactement l'opinion de nombreux fidèles et de nombreux pasteurs, et notre revue ne serait pas « théologique et *ecclésiastique* » si nous refusions d'en tenir compte. Pour rassurer les lecteurs qui ont approuvé tout au moins l'intention de mon article, j'ajoute simplement que j'ai reçu de nombreux témoignages d'assentiment cordial au sujet de ma mise en garde contre le dimanche des mères. Je pense d'ailleurs que la lecture de la lettre de M. le pasteur Amiet ne diminuera pas cet assentiment. — J.-J. v. A.

NOUVELLES PASTORALES

Suisse française

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs Gaston Blailé (Palézieux), à Vich ; Charles Chassot (Lignerolle), à la Tour-de-Peilz ; B. Decorvet (Vallon, Ardèche), à Chêne, Genève ; J.-P. Heller, à Nyon ; J. Métraux (secrétaire romand de la mission de Bâle), à Saint-Laurent, Lausanne ; Albert Perrenoud (Combremont-le-Grand), à Echallens ; A. Perrot (Lyon), à Saint-Jean, Genève ; Henri Rosat (La Chaux-de-Fonds), aux Planchettes ; Marcel Schauenberg (Apples), à la suffragance paroissiale de Tivoli (Lausanne) ; Oscar Schwitzguébel (Goumoëns-la-Ville), à Chailly, Lausanne ; Edouard Subilia, à Rossinière ; Paul Vouga, à Montet-Cudrefin. MM. les pasteurs Henri Anselmier, Max Bernoulli, Edmond Morerod, Roger Prod'hom et Octave Zindel, jusqu'ici pasteurs auxiliaires respectivement à Saint-Paul-Lausanne, Leysin, Yverdon, Ouchy-Lausanne et Huémoz-Villars, sont nommés titulaires de ces postes.

Nomination ecclésiastique : M. le pasteur Marcel Pradervand (Eglise suisse de Londres), nommé au Département de reconstruction du Conseil œcuménique des Eglises.

Retraites. — MM. les pasteurs Xavier Altermatt (Tavannes); Emmanuel Basset (Montet-Cudrefin); Ch. Chenevière (Plainpalais, Genève); William Joyet (Vich); Pierre Volet (Lavey-Morcles).

Décès. — M. le pasteur Emile Perrenoud (1870).

France

Eglise réformée de France.

Consécrations : MM. J. Bernard, J. Frisch (à Genève), M. Hammel, R. Kriegk, Th. Mann, Ch. Vernier, G. Wagner.

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs Bouton (Pervenches-Pranles, 13e circ.), à Chaumont (15e circ.); R. Cook (Vabre, 7e circ.), à Montauban (7e circ.); L. Marchand (Castres, 7e circ.), à Narbonne (7e circ.); M. Meier (Pontaix-Sainte-Croix, 12e circ.), à Bellegarde (12e circ.).

Nominations ecclésiastiques : M. le pasteur D. Loux (Reims, 1re circ.) est nommé président du Conseil régional de cette circonscription et quitte Reims pour habiter Lille ; M. le pasteur Ch. Westphal est nommé vice-président de la Fédération protestante de France, en remplacement de M. le pasteur A.-N. Bertrand, décédé.

Retraites et démissions : MM. les pasteurs R. Benoit (Epernay, 1re circ.), F. Casaubon (Chaillevette-Etaules, 5e circ.), A. Dhouailly (Saint-Dié, 15e circ.), A. Foltz (Sauve, 8e circ.), Ch. Schneider (Saint-Sauvant, 5e circ.), J. de Visme (Rouillé, 5e circ.).

Décès : M. le professeur A. Causse et MM. les pasteurs H. Chatelain, E. Ferraris, J. Maynadier, A. Monod, Saint-Martin.

Belgique

Eglise chrétienne missionnaire belge.

Consécration : M. Pierre Regard.

Nominations paroissiales : M. le pasteur P. Regard, à Mons. M. Henry Rotschy est nommé proposant à La Louvière.

Note de la rédaction : Nous nous efforçons d'obtenir régulièrement les nouvelles pastorales des Eglises suivantes : Paroisses de langue française de l'Eglise nationale bernoise ; Eglise nationale de Genève ; Eglise libre de Genève ; Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel ; Eglise nationale vaudoise ; Eglise évangélique libre du canton de Vaud ; Protestants disséminés de Suisse romande ; Eglise réformée de France ; Eglise réformée d'Alsace-Lorraine ; Eglise luthérienne d'Alsace-Lorraine ; Eglise luthérienne de France (inspectorats de Paris et du pays de Montbéliard); Union des Eglises évangéliques protestantes de Belgique ; Eglise chrétienne missionnaire belge. Dans la mesure où nos correspondants nous envoient leurs informations à temps, ces nouvelles pastorales paraîtront désormais dans chaque numéro de *Verbum Caro.* — Dans les numéros 1 et 3, nous nous efforcerons de renseigner nos lecteurs sur les facultés de théologie protestante de langue française (Genève, Neuchâtel, Lausanne-Université, Lausanne-libre, Paris, Montpellier et Strasbourg). Dans les numéros 2 et 4, nous donnerons des nouvelles personnelles des sociétés missionnaires suivantes : Société évangélique des Missions de Paris, Mission suisse en Afrique du Sud, Mission de Bâle (personnel de langue française).

BIBLIOGRAPHIE

Yann Roullet, *Lettres*. Collection : l'Actualité protestante. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1947.

Tel il était, tel nous le retrouvons dans ces pages, précédées d'un portrait où le regard semble se reposer dès cette vie sur la seule Cité permanente, où la mort ne règne plus : si jeune, si vivant, lui, le pasteur à la fleur de l'âge ravi à l'affection des siens, et au service d'une Eglise qui voyait en lui, à juste titre, une si grande bénédiction de Dieu, et une telle promesse de lumière ! Ces lettres de Yann Roullet font revivre devant nous l'inoubliable ami, avec tous ses dons — et il en avait tant reçu ! — l'artiste sensible à toute nuance d'un paysage, et qui écrit :

> Le sel de la terre, c'est la beauté (p. 34)

pour qui la neige évoque un maître connu :

> Ce matin, toute la campagne est blanche, comme certains paysages de Breughel (p. 37)

et dont l'oreille habituée à la musique

> Musique. Beaucoup de musique. Je sens que je pénètre mieux les sons ou plutôt les alliances de sons (p. 48)

perçoit que « tous les sons » du paysage de neige « ont pris un ton différent », — l'homme si cultivé, lecteur de Pascal, Whitman, Gœthe, Rimbaud, Baudelaire, Valéry, Rilke... Toute la richesse de ses dons est là devant nous, comme aux jours où nous ouvrions ses lettres, pages couvertes d'une écriture infiniment personnelle, modelée au rythme de la pensée, expressive, animée, fulgurante parfois, avec la flèche oblique d'un renvoi, traversant en éclair tout un paragraphe, pour s'épanouir dans la marge, en une phrase, jaillie à la seconde lecture, et explicitant le texte premier... Allons-nous être tentés de nous arrêter, pour les revivre, à tels détails émouvants et uniques sur cet ami, — unique entre tous nos amis ? Redire avec lui, qui se récitait *Le Cimetière marin* au cours d'une promenade (cf. p. 33) :

> Où sont des morts les phrases familières,
> L'art personnel, les âmes singulières ?

Mais non ! Le meilleur de lui-même, sa personnalité la plus profonde, ne sont pas dans les souvenirs qui nous comblent d'amer regret. Dans

Le village sur la montagne [1], un paysan évoque en ces termes son pasteur disparu :

Toutes les fois que je demandais à mon fils : « Qu'est-ce que le pasteur vous a appris ? », il me répondait : « Le Christ » ; et quand je lui disais : « Il doit avoir dit autre chose », sa réponse était : « Non, rien que le Christ ; il n'a pas parlé d'autre chose : le Christ, notre seule consolation dans la vie et dans la mort [2] ».

Ainsi Yann Roullet. Ces lettres — pour une bonne part, direction spirituelle, — sont uniquement d'un témoin de Jésus-Christ. N'écrit-il pas (p. 61) :

Mon rôle ne peut être que de montrer sans cesse d'une main la seule chose nécessaire, en tenant de l'autre les Ecritures, comme le Jean-Baptiste du retable d'Isenheim.

Tout mouvement en lui, y compris sa culture et son sens artistique, est orienté vers la seule gloire de Dieu. Ces amitiés multiples autour de lui, il les porte vers plus de fidélité. Avec une sollicitude et une délicatesse infinies, berger de toutes ces âmes qui se confient et lui demandent conseil, il les ramène au bercail du seul Berger, les replaçant en face de la seule autorité de la Bible :

Que puis-je faire d'autre... que vous renvoyer à la Parole de Dieu, qui témoigne de Christ ? (p. 61).

Sa lucide intelligence dégage, pour tels qui se débattent dans les incertitudes d'une foi mal assurée, l'essentiel du message de la Réforme :

Le Saint-Esprit seul peut nous donner de reconnaître :

1o L'Ecriture comme règle de foi.

2o Dans cette Ecriture, ce qui témoigne pour nous, aujourd'hui, de Jésus-Christ.

La position, assez simple en apparence, est tout de même complexe. Elle l'est infiniment moins cependant que celle des autres Eglises, qui introduisent dans le débat la notion de Tradition, ce qui fait qu'en fin de compte : ou l'on démontre Dieu par une argumentation historique (succession apostolique, etc.), et c'est la ruine de Dieu — ou l'on accorde que le Saint-Esprit juge en dernier ressort, et c'est la ruine de cette Eglise que l'on pensait plus ou moins infaillible. La position réformée, elle, est fondamentalement simple, car :

1o Dieu seul témoigne de Dieu.

2o *Un* livre, la Bible, porte la parole du Fils *unique*, et il y a relation indissoluble entre l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, et l'« incarnation » de la Parole de Dieu en une Ecriture d'une part, et d'autre part, entre la résurrection d'entre les morts que fut la venue de la Parole faite chair, et la résurrection d'entre les morts qu'est la foi en cette Parole prêchée et entendue (pp. 63-64).

Ainsi témoigne cette foi de Yann Roullet, fondée sur le roc de la Parole.

De tels débats devaient nécessairement comporter une prise de position très nette à l'égard du catholicisme romain (cf. pp. 48, 111, 117, 112 sqq).

[1] Johann MAARTEN. Genève, éditions Labor.

[2] *Le village sur la montagne*, pp. 39-40.

Mais Yann Roullet ne se contente pas d'affirmer, dans l'abstrait, une position théologique. Se faisant tout à tous, il se donne à celui qui cherche, avec ses faiblesses, ses chutes, et la victoire de Dieu sur lui. Il faut lire le récit de ce drame intérieur, dans la page où il raconte comment — en un temps où il « recherchait une religion selon son cœur » (p. 115), — le Dieu de Jésus-Christ le saisit, et lui révéla la prédestination à travers une lecture de saint Augustin — puis comment lui, Yann Roullet, « se regimba, essaya de secouer ce qui lui paraissait un joug », — comment enfin il dut « tout céder, et dire : « Que ta volonté soit faite ! » (p. 116).

Dans tout ceci, nul vain désir de parler de soi-même. Ces témoignages ne sont là que pour nous montrer, en Yann Roullet, la puissance de l'Evangile à l'œuvre, la présence exigeante et bouleversante de Jésus-Christ en chacun de nous, — et cette lutte de Jacob avec l'ange, toujours actuelle, — à la fois notre défaite, et victoire en nous du seul Vivant.

Le pasteur Pierre Maury, qui a écrit la préface de ces *Lettres*, nous rappelle — ce que corroborent nos propres souvenirs, à nous qui l'avons connu :

> *La vitalité contagieuse* de Yann Roullet — *ce vivant* qui fut *si âprement, violemment, inquiètement vivant — ce vivant,* aussi, qui *n'a jamais cessé de penser gravement à la mort, parfois avec angoisse, ni de chercher la victoire qui en triomphe* (Préface, p. 7).

Quelle résonance, aujourd'hui, dans telles paroles de Yann Roullet ! C'était une lettre écrite au printemps de 1939 :

> La mort — écrit-il — est pour moi, par sa puissance toujours vigilante, le roi des épouvantements. Même vaincue à jamais le dimanche de Pâques, elle conserve son horreur, et le Christ a frémi devant le tombeau de Lazare. La mort est d'abord le signe de la condamnation de ce monde.

Voici donc ce qu'écrivait, bien avant qu'il ne reçût son ultime, sa terrible vocation du 2 septembre 1944, celui qui dut « marcher dans la vallée de l'ombre de la mort ». Mais nous savons qu'il n'y a pas marché seul : il y était avec Celui qui, dès toujours, nous y a précédés, et qui nous appelle à sa résurrection.

Les *Lettres* de Yann Roullet sont, pour nous, le dernier geste, — le seul geste qu'il ait voulu nous laisser — du témoin pareil au Jean-Baptiste d'Isenheim — indiquant la croix : notre mort et notre vie. Elles nous redisent, ces lettres — avec notre Bible, et toutes mêlées à notre Bible — confondues parfois avec elle, au point qu'il n'y a plus « citation », mais vraiment vie assimilée tout entière, et rendue au prochain, en témoignage personnel :

> Nous sommes déjà en Jésus-Christ... Nous régnons avec lui, nous sommes transformés à Son image, assis à la droite de Dieu. Notre vie n'est pas d'ici, ici il n'y a que notre mort ; elle est cachée avec Christ en Dieu... (p. 145).

> En Dieu nous vivons, mais cette vie est cachée. Ne cherchons pas à la voir. C'est notre tentation à tous auprès d'une tombe (p. 148).

Ce n'est pas vers l'insondable mystère de sa mort que Yann Roullet voudrait aujourd'hui nous voir tournés. Cette voix, qui nous parle encore,

ne se fait entendre que pour proclamer le mystère de la croix et de la résurrection, et pour nous appeler à plus de fidélité en Jésus-Christ — en qui notre vie avec la sienne est cachée — en qui, — pour la consolation de ceux qui l'ont connu et tant aimé, et pour l'édification de l'Eglise, — Yann Roullet demeure à jamais vivant.

Simonne CONDEMINE.

Ouvrages reçus

Barth, Karl : *Die Schrift und die Kirche.* (Theol. Studien Nr. 22.) Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, 44 pp., 2.50 fr. s.

Baudin, E.: *La philosophie de Pascal. I. Pascal et Descartes* (343 pp., 10 fr. s.). *II. Pascal, les Libertins et les Jansénistes. Première partie* (295 pp., 8 fr. s.). *Deuxième partie* (409 pp., 12 fr. s.). *III. Pascal et la casuistique* (262 pp., 10 fr. s.). (Collection « Etre et penser », cahiers de philosophie, quatrième série, nos 16-19.) Neuchâtel, La Baconnière, 1946 et 1947.

Biel, Werner : *Das evangelische Predigtamt und unsere Zeit.* Bern, Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, 1947, 30 pp., 1.50 fr. s.

Brunschwicg, Léon : *L'esprit européen.* (Collection « Etre et penser », quatrième série, no 20.) Neuchâtel, La Baconnière, 1947, 187 pp., 5.50 fr. s.

Désordre de l'homme et dessein de Dieu. Travaux préparatoires de la première assemblée générale du Concile œcuménique des Eglises en 1948. Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1947, 82 pp., 2.50 fr. s.

Neeser, Maurice : *Liberté chrétienne et libertés humaines.* Etudes théologiques et religieuses. 22e année, no 2 (pp. 101-151). Montpellier, 1947, 60 fr. fr.

Pfister, Benjamin : *Wie der Christ die Weltgeschichte sieht.* Bern, Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, 1947, 20 pp., 0.80 fr. s.

Preiss, Théo : *Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes.* (Theol. Studien, Nr. 21.) Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, 40 pp., 2.50 fr. s.

Roullet, Yann : *Lettres.* Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1947, 194 pp., 4.75 fr. s.

Schlemmer, André, et Cadier, Jean : *Le culte réformé.* Etudes théologiques et religieuses. 22e année, no 1 (pp. 1-100). Montpellier, 1947, 60 fr. fr.

Vuilleumier, Samson : Lettres choisies (parues sous le titre: *L'Eglise vaudoise dans la tempête*). Lausanne, La Concorde, 1947, 367 pp., 10 fr. s.

TABLE DES MATIÈRES

Vol. 1 Nos 1-4 Pp. 1-200

— 1947 —

ARTICLES DE FOND

La première déclaration de Barmen (1934) *1*, 25
BARTH, Markus. Projet de constitution ecclésiastique pour l'Eglise réformée de Bâle-Campagne (1946) *1*, 32
BRÜTSCH, Jean-René. Le fondement de la mission chez Hadrianus Saravia . . *4*, 168
ELLUL, Jacques. Notes sur le procès de Nuremberg *3*, 97
GRIN, Edmond. Vinet et son influence sur la pensée protestante *2*, 57
LEUBA, Jean-Louis. Editorial *1*, 1
Le problème de l'Eglise chez M. Karl Barth *1*, 4
Copeaux théologiques *2*, 73
Le dualisme Israël-Juda *4*, 171
NEIDHART, Walter et LEUBA, Jean-Louis. Correspondance *2*, 76
PREISS, Théo. Le baptême des enfants et le Nouveau Testament *3*, 113
THURIAN, Max. Développement du dogme et tradition selon le catholicisme moyen et la théologie réformée *4*, 145

LA VIE DE L'ÉGLISE

VON ALLMEN, Jean-Jacques. Le dernier Synode national de France *1*, 48
Le Synode de l'Eglise neuchâteloise et le baptême des enfants *2*, 79
A propos du dimanche des mères *2*, 83
AMIET, Albert. Lettre à propos du dimanche des mères *4*, 190
JAVET, Jean-Samuel. Notice historique sur la question du baptême des enfants dans l'Eglise neuchâteloise *1*, 44
RAMSEYER, Jean-Philippe. Avant la Conférence d'Oslo (Conseil suisse des Jeunesses d'Eglise. Conférence d'Oslo et difficultés politiques) *2*, 86
ROMANE-MUSCULUS, Paul. Le travail liturgique de l'Eglise réformée de France *3*, 123

NOUVELLES PASTORALES

Suisse française . . . . . *1*, 53 ; *2*, 88 ; *3*, 128 et *4*, 193
France. Eglise réformée de France . . . . . *1*, 53 ; *2*, 89 ; *3*, 128 et *4*, 194
France. Eglise réformée d'Alsace-Lorraine *3*, 129
Eglise luthérienne *1*, 54
Belgique. Eglise chrétienne missionnaire belge . . . . . *1*, 55 et *4*, 194
Sociétés missionnaires *3*, 129

Les chiffres en italique désignent le numéro de la revue, les chiffres en caractères romains désignent la page.

ÉTUDES CRITIQUES

GUISAN, François. Le Fondement théologique du Droit, de Jacques Ellul . . *3*, 130
LEUBA, Jean-Louis. Dialogue théologique, des PP. M. Labourdette, M.-J. Nicolas, R.-L. Bruckberger *3*, 140
MAURIS, Edouard. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, de Karl Barth *3*, 136

COMPTES RENDUS

LEUBA, Jean-Louis. Eine Schweizer Stimme. 1938-1945, de Karl Barth . . . *1*, 55
SENFT, Christophe. Etudes et Méditations évangéliques. I. L'Epître aux Colossiens, d'Alexandre Vinet *2*, 90
Les Paraboles de François Quiévreux *2*, 92
CONDEMINE, Simonne. *4*, 195
Ouvrages reçus . . . . . *1*, 56 ; *2*, 94 ; *3*, 144 et *4*, 198

RO

30

40

36

55

90
92
95
98